Frédéric ALPI

LA ROUTE ROYALE
SÉVÈRE D'ANTIOCHE

et les Églises d'Orient (512-518)



BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE - Tome 188

Presses de l'ifpo

INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT

ALEP - AMMAN - BEYROUTH - DAMAS

BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE - T. 188

LA ROUTE ROYALE

(ὁδὸς βασιλική - ܐܘܪܚܐ ܡܠܟܘܬܐ)

SÉVÈRE D'ANTIOCHE ET LES ÉGLISES D'ORIENT (512-518)

I

Texte

PAR

Frédéric ALPI

Ouvrage publié avec le concours
du Ministère des Affaires étrangères et européennes (DGCID)
et du Centre national de la recherche scientifique (UMIFRE 6, USR 3135)

BEYROUTH
2009

La Bibliothèque archéologique et historique (BAH) est publiée par
l'Institut français du Proche-Orient (UMIFRE 6, CNRS-MAÉE, USR 3135).

Directeur des publications de l'Ifpo :
François Burgat
Directeur de la collection BAH :
Marc Griesheimer

Presses de l'ifpo

Responsable : Nadine Méouchy

Site de Beyrouth
Infographie et PAO : Rami Yassine
Technicien supérieur PAO : Antoine Eid

Site de Damas
Techniciennes PAO :
Lina Khanmé-Sberna - Nadima Kreimeid - Rana Darrous

Diffusion
Coordination et diffusion générale Liban et étranger : Lina Nacouzi
Tél./Fax : + 961 (0) 1 420 294
Diffusion Syrie : Lina Chamchikh, Fatina Khoury-Fehde
Fax : + 963 (0) 11 332 50 13/332 78 87
Diffusion Jordanie : Mohammed Al-Khalaf
Fax : + 962 (0) 6 461 11 171

Courriel : diffusion@ifporient.org

Traduction en arabe : Lina Nacouzi et Anis Chaaya

Mots-clefs : Antioche-sur-l'Oronte, Christianisme ancien (dogme et culte), Histoire byzantine (ve-vie s.), Histoire de l'Église (ve-vie s.), Littérature syriaque, Monophysisme, Sévère d'Antioche (465-538), Syrie antique.

Discipline : Histoire du christianisme.

B.P. 11-1424 Beyrouth, Liban
www.ifporient.org

ISSN 0768-2506
ISBN 978-2-35159-154-3
Dépôt légal : 4e trimestre 2009







Memoriae patris

Nous suivrons la route royale sans nous écarter à droite ou à gauche.

Nb 20,17

᾿Οδῷ βασιλικῇ πορευσόμεθα, οὐκ ἐκκλινοῦμεν δεξιὰ οὐδὲ εὐώνυμα.

Il démasqua l'anthropolâtrie de Nestorius et la fantaisie rêveuse d'Eutychès. Il réfuta en outre longuement le concile de Chalcédoine et le Tome *de Léon. Il recommandait de nous écarter des deux écueils également impies, pour suivre la route royale et confesser l'Unique Nature - [unique] à partir de deux - de Dieu le Verbe incarné.*

Jean de Beith Aphtonia
Vita Seueri, Kugener, *PO*, t. 2, p. 242, l. 5-9 [7-11]

ܠܦܠܚܘܬܐ ܒܪܢܫܐ ܕܢܣܛܘܪܝܘܣ: ܘܠܦܢܛܣܝܐ ܚܠܡܢܝܬܐ ܕܐܘܛܘܟܐ ܦܪܣܗ. ܬܘܒ ܕܝܢ ܘܠܣܘܢܗܕܘܣ ܕܟܠܩܝܕܘܢܐ ܘܠܛܘܡܣܐ ܕܠܐܘܢ: ܣܘܓܐܐܝܬ ܡܟܠܬܐ ܛܟܣܬܐ ܗܘܐ: ܕܢ ܡܢ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܫܘ̈ܥܐ ܫܘ̈ܝܢ ܡܢ ܒܪܘܫܥܐ ܘܡܛܪ ܕܢܗܠܟ: ܒܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܡܠܟܝܬܐ ܢܪܕܐ: ܘܚܕ ܟܝܢܐ ܡܢ ܬܪ̈ܝܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܬܒܣܪ ܢܘܕܐ.

Aux autres aussi nous allons envoyer semblable courrier, ne cessant de nous tenir sur la route royale, sans nous écarter à droite ou à gauche, guidé par le grand amour que nous inspire celui qui est le Guide et le Conducteur sur cette route.

Sévère d'Antioche
Lettre à Mousonios et Alexandre uindices *d'Anazarbe*, *SL*, Brooks, I, 27, p. 98, l. 15-19 [88, l. 14-18]

ܘܐܦ. ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܒܗ ܒܕ ܒܗ ܟܬܒܐ ܢܫܠܘܚ. ܟܕ ܒܐܘܪܚܐ ܡܠܟܝܬܐ ܐܚܝܕܝܢ ܒܟܠܙܒܢ. ܘܠܐ ܡܣܛܝܢ ܠܝܡܝܢܐ ܐܘ ܠܣܡܠܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܡܕܒܪ ܠܢ ܪ̈ܚܡܬܗ ܣܓܝܐ̈ܬܐ. ܕܗܘ ܡܕܒܪܢܐ ܘܡܕܒܪܢܐ ܕܗܕܐ ܐܘܪܚܐ.

Préface

La route royale : ce titre, à première lecture, m'a paru énigmatique et comme éloigné d'un objet – le patriarcat de Sévère à Antioche de 512 à 518 – que le sous-titre désigne, lui, clairement. Mais, reprenant le livre en main, je mesure maintenant son sens et son utilité. Il est une clé de lecture pour un ouvrage qui, au-delà de la solide et belle érudition qui en fait la richesse, repose sur une compréhension globale de l'œuvre de Sévère et sur une vision de ce qui a guidé, durant son pontificat et au-delà, cet évêque d'exception.

Techniquement, les recherches de Frédéric Alpi naissent de la constatation que le dossier pourtant si riche de Sévère d'Antioche reste encore mal exploité. Certes, la place de ce grand personnage dans l'histoire des doctrines, le rôle capital qu'il a joué au début du VI[e] s. comme chef du courant hostile à Chalcédoine ont attiré l'attention, mais la réputation d'hérétique et même d'hérésiarque qui, auprès des historiens de tradition catholique ou orthodoxe, s'attachait à lui gauchissait les perspectives. En ce sens, la condamnation dont il avait été l'objet au synode de Constantinople en 536 continuait à faire sentir ses effets. Pour l'Église jacobite – née pourtant après sa mort –, Sévère apparaît au contraire comme un père fondateur : autre vision partisane, qui conduit elle aussi à voir en lui l'un des grands agents du schisme qui avait affaibli les Églises d'Orient déchirées autour des définitions christologiques de Chalcédoine. Les orientalistes, en publiant les œuvres de Sévère, les théologiens aussi, surtout de l'école de Louvain (J. Lebon, R. Draguet), en approfondissant sa christologie, tandis que les recherches sur le néochalcédonisme modifiaient la compréhension des débats dogmatiques au VI[e] siècle, avaient déjà fait progresser nos connaissances et changé le regard porté sur le grand patriarche d'Antioche. Mais il manquait une étude historique qui lui fût consacrée, un travail, bien sûr détaché de préjugés confessionnels et abrité des constructions rétrospectives, qui fît comprendre ce qu'avait été, au cours de son pontificat assez court, l'œuvre de Sévère, vu d'abord pour ce qu'il était : un patriarche de plein droit, régulièrement installé sur l'un des grands sièges de l'Eglise impériale. C'était l'occasion aussi, dans un cas privilégié, de consacrer une monographie à l'un des personnages les plus importants de la cité protobyzantine, l'évêque, et d'explorer en détail la question encore mal connue des institutions du patriarcat d'Antioche, bien propre à jeter des lumières sur le problème fondamental, pour l'Empire tardif, de l'articulation des structures et des pouvoirs de l'Église et de l'État. L'époque elle-même de l'épiscopat de Sévère contribue à rendre ces recherches intéressantes, puisqu'il s'agit du règne d'Anastase, en un temps où la politique religieuse est guidée par l'*Hénotikon* de Zénon, qui cherche à faire taire les querelles entre partisans et adversaires de Chalcédoine, et où chaque camp semble encore en mesure de faire prévaloir ses vues. C'est l'ensemble de ces circonstances, de ces questions, et surtout des réponses qu'il apporte, qui fait la richesse du beau livre de Frédéric Alpi.

La documentation sur Sévère est abondante et de qualité. Mais elle est dispersée. Du fait, en particulier, de la condamnation de 536, les œuvres mêmes du patriarche – homélies et lettres, principalement –, si précieuses, ne sont plus transmises, sauf des fragments, dans leur langue d'origine, le grec, mais dans une traduction syriaque. Certains textes sont rédigés dans d'autres langues de l'Orient chrétien, et il faut tenir compte aussi de ce qu'apportent l'épigraphie, l'archéologie, la géographie historique. On doit ici saluer la compétence avec laquelle Frédéric Alpi a su réunir et exploiter cette documentation si diverse, joignant au travail dans les bibliothèques une longue fréquentation du terrain, dans des pays qu'il aime et dont la connaissance concrète anime son ouvrage. Pour le lecteur, le catalogue raisonné des documents relatifs au patriarcat de Sévère qu'on trouve dans le deuxième tome de ce livre constitue de ce fait un trésor d'érudition précise et utile, qui fera référence.

C'est sur cette documentation multiple et riche, exploitée de première main, qu'est construite une étude qui, tout en faisant place à l'histoire des institutions – présente en particulier dans le premier chapitre, sur l'organisation du patriarcat d'Antioche – concerne plus largement l'histoire du christianisme, avec l'attention prêtée à l'action pastorale de « l'évêque en sa ville » (chapitre II), puis du patriarche dans le diocèse d'Orient (chapitre III), à une époque où la christianisation n'est

pas achevée et où, à côté de dissidences anciennes (polythéistes, Juifs, manichéens), il faut faire face aux oppositions plus nouvelles nées des luttes christologiques : antichalcédoniens intransigeants ou imprudents, soupçonnables d'eutychianisme, et surtout chalcédoniens présents dans le patriarcat d'Antioche depuis l'époque de Flavien II, et formant des réseaux influents, difficiles à démanteler. Juriste de formation, Sévère fait progresser les institutions du patriarcat d'Antioche, comme Frédéric Alpi le montre d'une façon nouvelle, renforce ses organes centraux – le synode oriental – et pousse aussi loin que possible ses propres prérogatives patriarcales. Il sait, dans le vaste ressort de son patriarcat, promouvoir de façon efficace la ligne dogmatique qu'il a choisi de suivre, utilisant, pour ce « maillage doctrinal » – l'expression est de Frédéric Alpi – le réseau des monastères, ou disposant, pour la partie orientale du patriarcat, de l'appui que lui apporte un autre grand évêque, de culture syriaque, Philoxène de Mabboug. L'action de Sévère ne se comprendrait pas toutefois sans tenir compte du soutien de l'autorité impériale, à la fois dans le patriarcat d'Antioche et au-delà. L'empereur Anastase appuie en effet Sévère quand celui-ci, proposant une lecture antichalcédonienne de l'*Hénotikon*, veut refaire l'unité de l'Église impériale autour de cette position christologique. C'est ici en effet la « route royale » qu'il choisit de suivre, « sans s'écarter à droite ou à gauche », voie qu'il pense être médiane, entre la doctrine d'Eutychès d'un côté, celle de Nestorius – et de Chalcédoine – de l'autre.

Le patriarcat de Sévère s'achève par un échec. Après la mort d'Anastase, avec l'avènement de Justin, la politique religieuse change. Sévère ne peut se maintenir à Antioche et s'enfuit en Égypte. À la fin de sa vie, que Frédéric Alpi évoque brièvement dans la biographie qui ouvre son ouvrage, cet échec redouble : non seulement une ultime tentative auprès de l'empereur Justinien échoue, mais les antichalcédoniens, en Égypte, se divisent, et Sévère, quand il meurt, a perdu sur tous les tableaux. La « route royale » semble ainsi ne l'avoir mené nulle part.

Frédéric Alpi montre bien que, derrière ces échecs très réels, il faut savoir reconnaître aussi la fécondité d'une œuvre dont l'héritage se retrouve non seulement dans l'Église jacobite, mais aussi dans l'Église impériale, pourtant devenue chalcédonienne, dont les institutions s'inspirent parfois de celles que Sévère a contribué à développer dès le règne d'Anastase, dont la christologie intègre les objections adressées par Sévère encore à une interprétation trop simple de Chalcédoine, dont la recherche même de l'unité, sous Justinien, n'est pas si différente de celle qui animait le patriarche d'Antioche, bien que, dans un Empire qui n'est plus celui d'Anastase, le centre de gravité ait désormais changé. En même temps qu'il analyse une œuvre dont le bilan est loin d'être négatif, Frédéric Alpi sait aussi nous faire voir en Sévère, attiré par l'ascétisme et la spiritualité du martyre, dont l'action charitable paraît très liée à sa christologie, un évêque profondément chrétien, et c'est ainsi un portrait tout nouveau, bien éloigné des images traditionnelles, qu'il offre à ses lecteurs, discrètement.

Bernard Flusin
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

Remerciements

Cet ouvrage résulte de ma thèse de doctorat ès Lettres, soutenue en Sorbonne (Paris IV) le 5 décembre 2002. Je veux redire tout ce qu'il doit aux conseils éclairés et délicats de mon directeur de recherche, M. le Professeur Bernard Flusin, à sa constante sollicitude, à son attention scrupuleuse et féconde. Les autres membres du jury, Mme et MM. les Professeurs Monique Alexandre (Paris IV), Alain Desreumaux (CNRS), Denis Feissel (ÉPHÉ) et Pierre Maraval (Paris IV) ont pris un soin extrême à l'examen de mon mémoire et j'espère avoir su tirer le meilleur parti de leurs remarques érudites. J'avais alors exprimé ma gratitude aux très nombreux amis, collègues et correspondants qui m'avaient assisté au cours des longues années et dans les lieux divers de mon enquête sur Sévère. Elle demeure vive, au moment que ce livre vient, sinon la conclure, au moins la concrétiser. Trois archéologues ont cependant joué un rôle plus particulier dans l'élaboration de ma pensée et la définition de ce travail, les Professeurs François Villeneuve (Paris I), Noël Duval (Paris IV) et Lévon Nordiguian (Université Saint-Joseph de Beyrouth). Leur exemple et leurs avis, les facilités qu'ils ont pu m'accorder, la disponibilité intellectuelle qu'ils ont manifestée à mon égard, ont beaucoup contribué à enraciner dans la civilisation matérielle et la géographie du Proche-Orient protobyzantin une recherche que j'avais d'abord envisagée sous l'angle, surtout intellectuel et philologique, de l'histoire des idées et des institutions. Au prix d'un long détour et de quelques années, je me suis ainsi proposé d'accueillir des données documentaires de natures plus diverses et résolu, de ce fait, à élargir mon analyse de la période étudiée. L'histoire globale de la courte période du patriarcat sévérien que je voudrais proposer ici procède de ce souci, de la fréquentation des savants précités, de la curiosité qu'ils m'ont inspirée pour leurs disciplines.

Plusieurs institutions scientifiques et leurs bibliothèques, toujours servies par un personnel admirable de compétence et de gentillesse, ont rendu possible mon travail. À Paris, l'École normale supérieure, qui m'avait formé, le Centre d'histoire et de civilisation de Byzance (UMR 8167 du CNRS), la Bibliothèque Jean de Vernon de l'Institut catholique, ainsi que celle de l'Institut des traditions textuelles à Villejuif (FR 33 du CNRS). À Jérusalem, l'École biblique et archéologique française (ÉBAF). À Beyrouth, l'Institut français du Proche-Orient (ex-IFAPO), la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph (USJ) et celle de l'Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft (OIDMG).

Je dois remercier trois amies, particulièrement précieuses dans l'étape de réalisation du livre lui-même : Caroline Carlier, qui m'a redonné le courage de cette entreprise ; Emmanuelle Capet, qui m'a fait bénéficier de son expérience remarquable d'éditrice scientifique ; Christine Boudière, qui a bien voulu s'atteler à la relecture finale. Giuseppe Conticello et Alain Le Boulluec ont, d'autre part, révisé le vocabulaire et les définitions théologiques du glossaire. Françoise Briquel-Chatonnet s'est astreinte, quant à elle, à l'ultime vérification des citations syriaques. Hélène David a réalisé les planches géographiques avec son savoir-faire accoutumé et Linda Naffah a très soigneusement préparé le montage du livre. Grégoire Poccardi a généreusement repris le plan d'Antioche, de sa conception, pour l'adapter à mon propos. Ils ont donc droit, les uns et les autres, à l'expression de toute ma gratitude, avec les auteurs des photographies et dessins aimablement fournis ou dont la reproduction me fut autorisée : Kamite 'Abdalla, Jean-Charles Balty, Pierre-Marie Blanc, Françoise Briquel-Chatonnet, Alain Chambon, Denis Feissel, Maria Gorea, Jacques Leblanc, Grzegory Majchereck, Lévon Nordiguian, Pauline Piraud-Fournet, Tomasz Waliszewski et Rami Yassine. Je n'oublierai pas non plus l'amicale assistance d'Iwona Gajda, qui a révisé la translittération des termes sémitiques, ni celles de Michael Chase, d'une part, de Lina Nacouzi et d'Anis Chaaya, de l'autre, qui ont assuré les traductions, respectivement en anglais et en arabe.

La Direction générale des Antiquités et des Musées de Syrie (DGAMS) m'a accordé toutes facilités d'accès aux sites et collections. J'en remercie les Docteurs Bassam Jamous, Directeur général, et Michel Al-Maqdissi, Directeur des fouilles.

Les Directeurs successifs du département scientifique Archéologie et histoire de l'Antiquité de l'Institut français du Proche-Orient (Ifpo), M. Bertrand Lafont puis le Professeur Marc Griesheimer, celui-ci bravant les difficulés budgétaires et toujours soucieux de me voir conclure, ont bien voulu

accueillir cet ouvrage dans la Bibliothèque archéologique et historique (BAH), qui compte déjà plusieurs titres consacrés aux études antiochiennes. Cette attention me touche très personnellement et je leur en sais profondément gré, ainsi qu'à M. François Burgat, Directeur de l'Ifpo (UMIFRE 6, CNRS-MAÉE, USR 3135).

Mon précédent laboratoire du CNRS, le Centre Jean-Pépin (UPR 76), a contribué financièrement à la préparation des planches géographiques ; je l'en remercie en les personnes de sa Directrice, Mme Marie-Odile Goulet-Cazé, et de M. Pierre-Paul Corsetti, aux précieux conseils.

L'équipe éditoriale de l'Ifpo/Beyrouth, animée successivement par Lætitia Démarais et Nadine Méouchy, forte du talent de mes amis Tony Eid et Rami Yassine, a finalisé cette publication avec un soin et une compétence auxquels je tiens tout particulièrement à rendre hommage. Rami Yassine, notamment, a démontré autant de goût et de rigueur que de compréhension de mon propos.

Mes parents, mon père, tant qu'il a vécu, ma mère, m'ont soutenu moralement tous les deux dans les incertidudes de cette recherche, qui furent aussi celles de la vie, et accepté de longues absences.

Autant peut-être qu'à la fréquentation des sources littéraires ou épigraphiques, au commerce des érudits et des savants, ce livre, pour imparfait qu'il demeure, doit beaucoup aux séjours prolongés que j'eus le privilège d'accomplir en Orient, comme boursier à l'ÉBAF, puis comme pensionnaire scientifique de l'IFAPO. La familiarité acquise des sites et des paysages qui ont, de quelque façon, façonné l'âme de Sévère lui-même m'a guidé plus que je ne saurais l'exprimer. De plus, les chrétientés orientales contemporaines, diversement issues de la communion d'Antioche, si vivantes encore au Liban et en Syrie, m'ont continuellement éclairé de leur présence instructive. En ces temps difficiles qu'elles connaissent aujourd'hui, et sans prévention aucune envers mes amis d'autres confessions, je voudrais ici les saluer.

Paris-Beyrouth, novembre 2009

Sommaire

Avant-propos

« L'hérésie eutychienne nous fournit cette année un nouveau monstre en la personne de Sévère, qui a moins été le disciple de cette secte que son second fondateur et son second père, et a mérité le titre non seulement d'hérétique, mais aussi d'hérésiarque. »

Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, t. 16, p. 682.

En tête de sa relation de l'année 510, L. S. Le Nain de Tillemont présente en ces termes hostiles le futur patriarche Sévère d'Antioche, reprenant à son compte l'anathème jeté en 536 contre cet irréductible opposant aux définitions christologiques du concile de Chalcédoine (451). Le savant historien janséniste le tient en effet pour le premier responsable du schisme qui va diviser durablement l'Église impériale et contribuer au déclin de la puissance romaine en Orient. Longtemps développée, cette conception purement dogmatique et polémique ne semble pas toujours dépassée par l'historiographie contemporaine, en dépit de la meilleure connaissance que nous avons de la pensée de Sévère et des circonstances de son action, acquise notamment à la lecture et par l'examen des sources orientales. À la suite de J. Lebon et de ses disciples de l'« école de Louvain », la diversité doctrinale du mouvement antichalcédonien est apparue pourtant en pleine lumière, au point de faire douter qu'il existât jamais un parti « monophysite », fondé par Eutychès et que Sévère aurait dirigé au début du VIe siècle. D'autre part, E. Honigmann a justement rappelé que la hiérarchie schismatique qui se mit en place dans la seconde moitié du siècle, après la mort de Sévère (538), dans les provinces orientales de l'Empire, procédait en fait de Théodose d'Alexandrie et de Jacques Baradée, non pas directement du défunt patriarche d'Antioche. On ne saurait soutenir désormais que celui-ci fût un eutychien ni même maintenir à son endroit l'impropre qualification de « monophysite » que les théologiens coptes et jacobites, se réclamant de sa mémoire, ont au demeurant toujours refusée, lui préférant celle de « miaphysite », que semble désormais adopter à son tour la critique historique. Il faut enfin considérer que Sévère, au moins entre 512 et 518, situait résolument son entreprise dans le cadre institutionnel de l'Église impériale.

Sans méconnaître les circonstances de la controverse christologique qui marquent ces années, mais tenant pour acquises, au contraire, les avancées de la recherche en histoire dogmatique issues principalement du travail d'édition des œuvres théologiques de Sévère, le présent propos concerne l'exercice de la fonction patriarcale par celui-ci, dans sa double dimension juridictionnelle (ou administrative) et pastorale. La crise religieuse et politique des derniers temps du règne d'Anastase (491-518) a fourni en effet l'occasion d'une abondante documentation, assez précisément datée, et qu'il importe de traiter aussi pour ce qu'elle apprend du fonctionnement institutionnel de l'Église d'Antioche, siège majeur de la chrétienté impériale, des rapports que l'évêque de cette cité entretenait avec son peuple, et de la situation religieuse, politique et sociale que connaissait alors le diocèse oriental.

L'enquête se fondera donc au premier chef sur les écrits de Sévère rapportés par les éditeurs, anciens et modernes, aux années 512-518. Il s'agit essentiellement des homélies du patriarche et d'une partie de sa correspondance. En application de la condamnation de 536, l'ensemble de ces textes, à quelques exceptions près, a progressivement disparu dans leur langue originale de rédaction, le grec, pour ne subsister qu'en traduction syriaque, et ils furent transmis par la tradition de l'Église jacobite jusqu'aux érudits modernes. Peu nombreux et pressés par l'ampleur de la tâche qui leur incombait, ces spécialistes syriacisants n'ont généralement pas donné d'éditions critiques (sinon des traités dogmatiques), durent limiter leur collation des manuscrits aux principales bibliothèques occidentales et les traductions qu'ils nous ont livrées s'en ressentent parfois. Il reste qu'il faut saluer leur énorme travail, qui seul a rendu possible l'approche du patriarcat sévérien que l'on propose aujourd'hui. Les noms d'E. W. Brooks, de M. Brière ou de F. Graffin méritent ainsi une reconnaissance particulière, à l'égal de ceux des premiers traducteurs de Sévère, Athanase de Nisibe, Paul de Callinique et Jacques d'Édesse. De fait, on s'en tiendra ici pour l'essentiel à la documentation publiée, tout en se réservant ponctuellement d'amender telle traduction, de signaler une difficulté ou de renvoyer simplement à la notice descriptive d'un texte inédit qui

semblait important. Dans le même souci d'efficacité pratique, on a en principe accepté les datations proposées par les éditeurs, sauf à les modifier quand un élément nouveau de critique externe pouvait se présenter.

Les textes grecs ou latins qui concernent Sévère d'Antioche ont bénéficié, quant à eux, de la rigueur méthodique d'une tradition philologique éprouvée et du concours de plusieurs générations de savants modernes. Leur orientation le plus souvent chalcédonienne en fait toutefois des sources partisanes, à confronter aux documents d'inspiration contraire que le souvenir sévérien a suscités dans plusieurs langues orientales. Le noyau constitué par les lettres et les homélies du patriarche, composées dans les années 512-518, se complète ainsi de textes parallèles que l'on a essayé de mettre en cohérence. En fin de la présente étude, dans le dossier documentaire que l'on a rassemblé t. 2, figure un *Catalogue raisonné* des témoignages anciens et médiévaux relatifs au patriarcat de Sévère, assorti d'un *Choix d'inscriptions* grecques et syriaques (notées en gras de **A** à **L**) et d'un *Répertoire prosopographique*.

L'analyse des institutions patriarcales antiochiennes telles qu'on les voit fonctionner entre 512 et 518 impliquait d'isoler dans ces sources les actes officiels émanant de Sévère : ces *Regestes du patriarcat sévérien* figurent également au dossier documentaire. Chaque acte repéré s'y trouve ainsi classé, selon son rang chronologique, ou estimé tel, et affecté d'un numéro noté en gras de **1** à **66** (et en italique, quand l'existence de l'acte est seulement postulée), numéro qu'on a rappelé systématiquement dans le cours du développement. La première partie consacrée aux *Institutions du patriarcat sévérien* consiste essentiellement en un commentaire socio-juridique de ces *Regestes*. L'examen de l'action pastorale de l'évêque d'Antioche, qui fait l'objet de la seconde partie, se fonde plutôt, quant à lui, sur le corpus homilétique sévérien, sans préjudice de tel renseignement fourni par une lettre ou par une source parallèle. Pour l'étude de la situation politico-religieuse du patriarcat oriental, objet des troisième et quatrième parties, l'ensemble des sources a été mis à contribution, monumentales aussi bien, sans autre priorité que la qualité informative des documents.

Pour faciliter la lecture, un *Glossaire* théologique et institutionnel, ainsi que trois *Indices* (*nominum personarum*, *geographicus* et *locorum*), auxquels on pourra se reporter autant que de besoin, complètent le t. 1. Les *Planches géographiques* (**pl. I-XII**) et les *Illustrations* (**fig. 1-10**), regroupées elles aussi en fin de ce volume, donnent lieu à des renvois systématiquement insérés dans le corps de l'exposé.

Enfin, la transcription des noms de personnes et des toponymes, a posé des difficultés dont on reconnaît volontiers qu'elles ne se trouvent que partiellement résolues. Pour les termes d'origine grecque, on s'est tenu à une position moyenne, adoptant la forme française (Sévère, Antioche), quand celle-ci paraissait conforme à l'usage moderne, mais préférant une translittération stricte pour éviter une forme désuète (Makédonios plutôt que Macédone, Aigéaï plutôt qu'Égée). On a respecté l'usage établi, pour les noms d'origine sémitique, sans toutefois prétendre faire œuvre d'orientaliste (Philoxène de Mabboug, plutôt qu'Aksenāyā de Mabbōg). Quand aucune forme ne semblait vraiment arrêtée par la critique historique, on a pu seulement se risquer à translittérer (Maḥbūb, Ḥīra), notamment pour les toponymes arabes modernes (Ma'ar-Zaytā). Pour les sites bien attestés à la fois en grec et en syriaque ou en arabe, on s'est efforcé d'indiquer les équivalences : Chalcis (Qennešrin) ; Anasartha (Ḥanāṣir).

Sigles et abréviations

PÉRIODIQUES

Autres que ceux qui sont ou ont été dépouillés dans la *Collection de bibliographie classique* et, notamment, dans *L'Année philologique*. On en trouvera la liste complète dans le répertoire établi par P. Rosumek, *Index des périodiques dépouillés dans la* Collection de bibliographie classique, *ainsi que la* Revue des comptes rendus d'ouvrages relatifs à l'Antiquité classique (*publiée par J. Marouzeau dans la* Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes*) et index de leurs sigles*, Paris 1982. Pour les années suivantes, se reporter aux volumes annuels de *L'Année philologique*.

AbS	*Abba salama : a review of the Association of Ethio-Hellenic Studies*, Addis Abeba.
ANES	*Ancient Near Eastern studies*, Melbourne.
AnIs	*Annales islamologiques*, Le Caire.
ArchLiturg	*Archiv für Liturgiewissenschaft*, Fribourg (Suisse).
BASLM	*Bulletin de l'Association de Saint-Louis des Maronites*, Paris.
BJGStud	*Bulletin of Judaeo-Greek studies*, Cambridge.
BSAC	*Bulletin de la Société d'archéologie copte*, Le Caire.
Byzantina	*Byzantina : epistemonikon organon Kentru Byzantinon Ereunon Philosophikes Scholes Aristoteleiu Panepistemiu*, Thessalonique.
ECR	*Eastern churches review : a journal of eastern Christendom*, Oxford.
EkPh	*Ekklesiastikos pharos*, Athènes.
EphL	*Ephemerides liturgicae*, Rome.
Historica	*Historica*, Bucarest.
JMP	*Journal of the Moscow patriarcate*, Moscou.
JSS	*Journal of Semitic studies*, Oxford.
LA	*Liber annuus*, Jérusalem.
Melto	*Melto : recherches orientales*, Kaslik.
NMS	*Nottingham medieval studies*, Nottingham.
OSyr	*L'Orient syrien : revue trimestrielle d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque*, Paris.
POC	*Proche-Orient chrétien : revue trimestrielle d'études et d'informations*, Jérusalem.
RCT	*Revista catalana de teologia : exegesi, patristica, teologia, litúrgia, filosofia, ciènces religioses*, Barcelone.
RO	*Relations d'Orient : Liban, Syrie, Égypte, Arménie*, Beyrouth.
ROC	*Revue de l'Orient chrétien : recueil trimestriel, Paris*.
RR	*Revue réformée : revue théologique et pratique*, Saint-Germain-en-Laye.
RThom	*Revue thomiste*, Paris.
SBLSP	*Society of Biblical Literature*, *Seminar papers*, Missoula (Mont.).
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leyde-Boston.
ZS	*Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, Leipzig.

AUTRES PUBLICATIONS

ACO = *Acta conciliorum oecumenicorum*, éd. E. Schwartz *et al.*, Strasbourg, puis Berlin 1914-.

Actes du XIe congrès d'archéologie chrétienne = *Actes du XIe congrès d'archéologie chrétienne : Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 octobre 1986)*, éd. N. Duval, Rome 1989.

Alexandria = *Alexandria : auditoria of Kom el-Dikka and the Late Antique education*, éd. T. Derda, T. Markiewicz, E. Wipszycka, Varsovie 2007.

Antioch = *Antioch : the lost ancient city*, éd. Ch. Kondoleon, Princeton 2000.

Antioch-on-the-Orontes = *Antioch-on-the-Orontes. 1, The excavations of 1932*, éd. G. W. Elderkin ; *2, The excavations 1933-1936*, éd. R. Stillwell ; *3, The excavations 1937-1939*, éd. R. Stillwell ; *4/1, Ceramics and Islamic coins*, éd. F. O. Waagé ; *4/2, Greek, Roman, Byzantine and crusader's coins*, par D. B. Waagé ; *5, Les portiques d'Antioche*, par J. Lassus, Princeton 1934-1972.

Antioche de Syrie = *Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique* (*Topoi [Lyon] : Supplément* 5), éd. B. Cabouret, P.-L. Gatier et C. Saliou, Lyon 2004.

ANRW. 2, 8 = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. 2, Principat. 8, Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker : Syrien, Palästina, Arabien)*, éd. H. Temporini et W. Haase, Berlin 1977.

AP = *Analecta Patristica : Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, ed. F. Diekamp, Rome 1938.

Apamée de Syrie = *Apamée de Syrie : bilan des recherches archéologiques 1965-1968 : actes du colloque tenu à Bruxelles les 29 et 30 avril 1969*, éd. J. Balty, Bruxelles 1969.

Archéologie et histoire de la Syrie. 2 = *Archéologie et histoire de la Syrie. 2, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, éd. J.-M. Dentzer et W. Orthmann, Sarrebruck 1989.

Aux origines de l'archéologie aérienne = *Aux origines de l'archéologie aérienne : A. Poidebard (1878-1955)*, éd. L. Nordiguian et J.-F. Salles, Beyrouth 2000.

BHG = *Bibliotheca hagiographica Graeca*, éd. F. Halkin, Bruxelles [3]1957-1984.

BHO = *Bibliotheca hagiographica orientalis*, éd. P. Peeters, Bruxelles 1910.

Bull. épigr. = *Bulletin épigraphique (REG)*, Paris.

CCG = *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout.

CConcOec = *Discipline générale antique. 1, 1, Les canons des conciles œcuméniques* [voir Sources conciliaires et juridiques].

CI = *Corpus iuris ciuilis. 2, Codex Iustinianus* [voir Sources conciliaires et juridiques].

CGPNT = *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum,* éd. J. A. Cramer, Oxford 1838-1844 [réimpr. Hildesheim 1967].

Chalkedon = *Das Konzil von Chalkedon : Geschichte und Gegenwart. 1, Der Glaube von Chalkedon* ; *2, Entscheidung um Chalkedon*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, Wurtzbourg 1951-1953.

Christianismes orientaux = *Christianismes orientaux : introduction à l'étude des langues et des littératures*, par M. Albert *et al.*, Paris 1993.

CIGLS = *Choix d'inscriptions grecques et latines de la Syrie* [voir Recueils épigraphiques].

CL = *A collection of letters of Severus of Antioch* [voir Auteurs anciens et médiévaux].

Conquête de la steppe = *Conquête de la steppe et appropriation des terres sur les marges arides du Croissant fertile*, éd. B. Geyer, Lyon 2001.

CopEnc = *The Coptic encyclopedia*, éd. A. S. Atiya, New York 1991.

CPG = M. Geerard et J. Desmet, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1979-1998.

CPGrecs = *Discipline générale antique. 2, Les canons des Pères grecs* [voir Sources conciliaires et juridiques].

CPL = E. Dekkers et A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge [3]1995.

CSCO = *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, Paris, puis Louvain 1903-.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne 1866-.

CSP = *Discipline générale antique. 1, 2, Les canons des synodes particuliers* [voir Sources conciliaires et juridiques].

CTh = *Theodosiani libri XVI* [voir Sources conciliaires et juridiques]

Culture and society = *Culture and society in later Roman Antioch : papers from a colloquium London, 15th december 2001*, éd. I. Sandwell et J. Huskinson, Oxford 2004.

DAA = *Disciplina Antiochena antica* [voir Sources conciliaires et juridiques].

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. F. Cabrol et H. Leclercq, Paris 1907-1953.

DB = *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1895-1912.

DDC = *Dictionnaire de droit canonique, contenant tous les termes du droit canonique*..., éd. A. Villien *et al.*, Paris 1924-1965.

DEChA = *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, éd. A. Di Berardino, Paris 1990 [trad. de : *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, éd. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983-1988].

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, éd. A. Baudrillart *et al.*, Paris 1909-.

DMT 1 = *Dictionary of Manichaean texts. 1, Texts from the Roman Empire (texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, par S. Clackson, E. Hunter and S. N. C. Lieu, Turnhout 1998.

DOMI = *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas* [voir Auteurs anciens et médiévaux].

DPhA = *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. R. Goulet, Paris 1989-.

DPIV = *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi : ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts…*, éd. F. Diekamp, Munster ²1981.

DSp = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, éd. M. Viller *et al.*, Paris 1933-1995.

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique…*, éd. A. Vacant *et al.*, Paris 1899-1972.

East of Byzantium = *East of Byzantium : Syria and Armenia in the formative period*, éd. N. Garsoïan, Th. F. Mathews et R. W. Thomson, Washington 1982.

EI = *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde ²1960-.

GCAL = G. Graf, *Geschichte der christlichen-arabischen Literatur,* Rome 1965-1976.

GCS = *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der (drei) ersten Jahrhunderte*, Leipzig, puis Berlin 1897-.

GLRBP = E. A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Boston 1870.

GSMG = Ch. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon 1688.

GSML = Ch. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris 1678.

HC = *Les* Homiliae cathedrales *de Sévère d'Antioche* [voir Auteurs anciens et médiévaux].

Histoire de l'Église depuis les origines. 4 = *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. 4, De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, éd. A. Fliche et V. Martin, Paris 1939.

Histoire du christianisme. 3 = *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 3, Les Église d'Orient et d'Occident*, éd. L. Pietri, Paris 1998.

HK = *Handbuch der Kirchengeschichte,* éd. H. Jedin *et al.*, Fribourg-en-Brisgau 1965-1979.

IGLJ = *Inscriptions grecques et latines de la Jordanie*, Beyrouth, 1993-.

IGLS = *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, puis Beyrouth, 1923-.

L'évêque dans la cité = *L'évêque dans la cité : image et autorité : actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1er et 2 décembre 1995)*, éd. É. Rebillard et C. Sotinel, Rome 1998.

Le monde byzantin = *Le monde byzantin. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, éd. C. Morrisson, Paris 2004.

LÄ = *Lexikon der Ägyptologie*, éd. W. Helck *et al.*, Wiesbaden 1972-1992.

LCSyrIn = Nau, F., Littérature canonique syriaque inédite, *ROC* 14, 1909, p. 1-49, 113-130 [trad. fr.].

LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. J. Höfer et K. Rahner, Fribourg-en-Brisgau ³1993-2001.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, Manchester 1928-.

Mansi = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio…*, éd. G. D. Mansi *et al.*, Florence, puis Venise 1759-1798 [réimpr. avec des compléments : Paris 1901-1927, Graz 1960-1962].

Mégapoles = *Mégapoles méditerranéennes : géographie urbaine rétrospective : actes du colloque organisé par l'École française de Rome et la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (Rome, 8-11 mai 1996)*, Paris-Rome 2000.

MGHAA = *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*, Berlin 1877-1919.

NI = *Corpus iuris ciuilis. 3, Nouellae (imp. Iustiniani)* [voir Sources conciliaires et juridiques].

PPAES = *Publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899-1900*, par R. Garrett *et al.*, New York 1903-1914.

PChBE 2 = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2, Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, dir. C. et L. Piétri, Paris 1999-2000.

PChBE 3 = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 3, Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, S. Destephen, Paris 2008.

PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris 1857-1866.

PGL = G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961-1968.

PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, éd. J.-P. Migne, Paris 1841-1864.

PLRE 2 = *The prosopography of the later Roman Empire. 2, 395-527*, par J. R. Martindale, Cambridge 1980.

PLRE 3 = *The prosopography of the later Roman Empire. 3, 527-641*, par J. R. Martindale, Cambridge 1992.

PO = *Patrologia orientalis*, Paris, puis Turnhout 1903-.

Portraits of spiritual authority = *Portraits of spiritual authority : religious power in early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, éd. J. W. Drijvers and J. W. Watt, Leyde 1999.

PPAES = *Publications of the Princeton University archaeological expedition to Syria in 1904-1905 and 1909*, par H. C. Butler *et al.*, Leyde 1907-1949.

PS = I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rome [2]1965.

RE = *Realencyklopädie des classischen Altertums wissenschaft*, Münich 1914-1980.

SC = *Sources chrétiennes*, Paris 1941-.

RE = A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgard 1894-1963.

SH = *Subsidia Hagiographica*, Bruxelles 1886-.

SL = *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch* [voir Auteurs anciens et médiévaux].

ST = *Studi e Testi*, Rome 1900-

SWSyrTr = *The Synodicon in the West Syrian tradition*, éd. et trad. angl. A. Vööbus, dans : *CSCO* 367-368, 1975 ; 375-376, 1976 [voir Sources conciliaires et juridiques].

TDÉHCh = *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris 1901-1914.

TIB = *Tabula Imperii Byzantini*, Vienne 1976-.

Textes anciens et médiévaux

AUTEURS

Agape de Menbidj

Histoire universelle [*GCAL* 9], éd. et trad. fr. A. Vasiliev, dans : *PO* 8/2, 1912, p. 397-550.

Anastase le Sinaïte

Viae dux [*CPG* 7745], éd. K. H. Uthemann, Turnhout 1981 (*CCG* 8).

Athanase d'Antioche (*Athanasius Scriptor*)

Conflictus Seueri, éd. et trad. angl. E. J. Goodspeed, dans : *PO* 4/6, 1908, p. 571-726.

The Arabic life of Severus of Antioch attributed to Athanasius of Antioch, éd. et trad. angl. Y. N. Youssef, dans : *PO* 49/4, 2004, p. 369-515.

Cyrille d'Alexandrie

Oratio ad Arcadiam et Marinam aug. de fide [*CPG* 5219], éd. E. Schwartz, dans : *ACO*, t. 1/1, 5, Berlin-Leipzig 1927, p. 62-118.

Apologia XII capitulorum contra Orientales [*CPG* 5221], éd. E. Schwartz, dans : *ACO*, t. 1/1, 7, Berlin-Leipzig 1929, p. 33-65.

Select letters [*CPG* 5304], éd. et trad. angl. L. R. Wickham, Oxford 1983.

Cyrille de Scythopolis

Vita Euthymii [*CPG* 7535], dans : *Kyrillos von Skythopolis*, éd. E. Schwartz, Leipzig 1939, p. 2-85. Trad. fr. A.-J. Festugière, dans : *Les moines d'Orient*, t. 3/1, Paris 1962 p. 53-157.

Vita Sabae [*CPG* 7536], dans : *Kyrillos von Skythopolis*, éd. E. Schwartz, Leipzig 1939, p. 85-200. Trad. fr. A.-J. Festugière, dans : *Les moines d'Orient*, t. 3/2, Paris 1962, p. 9-154].

Damascius

Vitae Isidori reliquiae, éd. C. Zintzen, Hildesheim 1967.

Daniel de Scété [*CPG* 7363]

L. Clugnet, Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété, *ROC* 5, 1900, p. 50-73, 254-271, 370-406, 535-564 ; 6, 1901, p. 51-87.

Denys de Tell Maḥr (Pseudo-)

Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum [*PS* 151], éd. J.-B. Chabot et trad. fr. R. Hespel, t. 2, dans : *CSCO* 104, 1933 [texte] ; 507, 1989 [trad.].

Égérie

Journal de voyage (Itinéraire) [*CPL* 2325], éd. et trad. P. Maraval, Paris 1982 (*SC* 296).

Élie de Nisibe

Chronographia [*PS* 159], éd. E. W. Brooks et trad. fr. J.-B. Chabot, dans : *CSCO* 62, 1909 [texte] ; 63, 1910 [trad.] ; *La Chronographie d'Élie bar Šinaya, métropolitain de Nisibe*, trad. fr. L. J. Delaporte, dans : *BÉPHÉ* 181, 1910.

Eusèbe de Césarée

Historia ecclesiastica [*CPG* 3495]. [*Livres 8-10*], éd. et trad. G. Bardy, Paris 1958 (*SC* 55).

Eutychios d'Alexandrie

Annales [*GCAL* 8], éd. et trad. all. M. Breydy, dans : *CSCO* 471-472 1985.

Évagre le Scholastique

Historia ecclesiastica [*CPG* 7500], éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres 1898 [réimpr. Amsterdam 1964, New York 1979]. Trad. fr. A.-J. Festugière, *Byzantion* 45, 1975, p. 187-488.

Georges des Arabes

A Homely on the Blessed Mar Severus, patriarch of Antioch, éd. et trad. angl. K. E. McVey, dans : *CSCO* 530-531, 1993.

Innocent de Maronée

Epistula ad Thomam presbyterum de collatione cum Seuerianis habita [*CPG* 6846 = 9311], éd. E. Schwartz, dans : *ACO*, ser. 1ª, t. 4/2, Strasbourg 1914, p. 169-184 .

Jacques de Saroug

P. Martin, Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles [*PS* 39.1], *ZDMG* 29, 1875, p. 107-147 [éd. et trad. fr.].

Homélies de Jacques de Saroug contre les Juifs [*PS* 39.1], éd. et trad. fr. M. Albert, dans : *PO* 38/1, 1976, p. 3-242.

* Le dossier documentaire présenté t. 2 comporte un catalogue exhaustif et raisonné des sources relatives au patriarcat sévérien, donnant pour les principaux textes, autant que nécessaire ou possible, une orientation bibliographique. Il faut s'y reporter pour plus de précision. On se contente ici de signaler les éditions auxquelles on a eu recours, ainsi que des textes anciens sans lien direct avec la problématique des années 512-518, mais qui ont offert matière à rapprochements et que l'on a donc cités dans le cours du développement. Les analyses textuelles d'un intérêt particulier pour l'histoire du patriarcat sont signalées à la fois ci-après, parmi la littérature secondaire, et dans le catalogue annexe.

C. Moss, Jacob of Serugh's Homilies on the spectacles of the theatre [*PS* 39.1], *Muséon* 48, 1935, p. 87-112 [éd. et trad. angl.].

Epistula III ad monachos Mar Bassi [*PS* 39.2], éd. G. Olinder, dans : *CSCO* 110, 1937.

P. Martin, Lettres de Jacques de Saroug aux moines du couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse [*PS* 39.2], *ZDMG* 30, 1876, p. 258-265 [éd. et trad. fr.].

Les Lettres *de Jacques de Saroug*, trad. fr. M. Albert, Kaslik 2004.

Jean de Beith Aphtonia

Vita Seueri [*CPG* 7527], éd. et trad. fr. M.-A. Kugener, dans : *PO* 2/3, 1904, p. 203-264.

Jean de Béryte

In resurrectionem Saluatoris [*CPG* 6720], éd. et trad. fr. M. Aubineau, dans : Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Léonce de Constantinople, *Homélies pascales : cinq homélies pascales inédites*, Paris 1972, p. 279-304 (*SC* 187).

Jean Chrysostome

In ascenscionem d.n. Iesu Christi [*CPG* 4342], *PG*, t. 50, col. 441-452.

In s. Romanum [*CPG* 4353], *PG*, t. 50, col. 605-612.

Homilia in martyres [*CPG* 4359], *PG*, t. 50, col. 661-666.

De s. Droside martyre [*CPG* 4362], *PG*, t. 50, col. 683-694.

Homilia in Mat 26,39 [*CPG* 4369], *PG*, t. 51, col. 31-40.

Sermons sur la Genèse [*CPG* 4409], éd. et trad. fr. L. Brottier, Paris 1998 (SC 433).

Contra ludos et theatra [*CPG* 4422], *PG*, t. 56, col. 263-270.

Trois catéchèses baptismales [*CPG* 4460-4462], éd. et trad. fr. A. Piédagnel, Paris 1990 (*SC* 366).

Huit catéchèses baptismales [*CPG* 4465-4472], éd. et trad. fr. A. Wenger, Paris 1970 (*SC* 50bis).

In s. Romanum homilia II [*CPG* 4510], *PG*, t. 50, col. 611-618.

Jean Damascène

De sacris ieiunis [*CPG* 8050], *PG* t. 95, col. 63-78.

Jean Diakrinoménos

Historiae ecclesiasticae fragmenta [*CPG* 7509], dans : Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, éd. G. C. Hansen, Berlin ²1995, p. 152-157 (*GCS. N. F.* 3).

Jean d'Éphèse (Jean d'Asie)

Commentarii de beatis orientalibus [*PS* 115.1], éd. et trad. angl. E. W. Brooks, dans : *PO* 17/1, 1923, p. 1-307 ; 18/2, 1924, p. 511-698.

Historiae ecclesiasticae pars tertia [*PS* 115.2], éd. et trad. lat. E. W. Brooks, dans : *CSCO* 105-106, 1935.

Historiae ecclesiasticae fragmenta quae prima et secunda parte supersunt [*PS* 115.2], éd. E. W. Brooks et trad. fr. R. Hespel, dans : *CSCO* 104, 1933, p. 402-420 [texte] ; *CSCO* 507, 1989, p. 323-330 [trad.].

Jean Malalas

Chronographia [*CPG* 7511], éd. J. Thurn, Berlin 2000. Trad. angl. E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, *The Chronicle of John Malalas,* Melbourne 1986.

Jean Moschos

Pratum spirituale [*CPG* 7376], dans : *PG* 87/3, col. 2852-3112. Trad. fr. Ch. Bouchet, *Fioretti des moines d'Orient : Jean Moschos, Le pré spirituel*, Paris 2006 (*Migne* 94-95).

Jean de Nikiou (Jean Madabbar)

Chronicon [*CPG* 7967], éd. et trad. fr. H. Zotenberg, Paris 1883.

Jean Rufus

Plerophoriae [*CPG* 7507], éd. et trad. fr. F. Nau, dans : *PO* 8/1, 1912, p. 3-208 .

Josué le Stylite

The Chronicle of Josua the Stylite [*PS* 151], *composed in Syriac, A.D. 507*, éd. et trad. angl. W. Wright, Cambridge 1882 [Amsterdam 1968].

Justin martyr

Dialogue avec le juif Tryphon. 1-2 [*CPG* 1076], éd. et trad. fr. G. Archambault, Paris 1909 (*TDÉHChr* 8, 11). Trad. revue et mise à jour par É. Gauché, dans : *Justin martyr : œuvres complètes*, Paris 1994 (*Migne* 1).

Justinien

Contra Monophysitas [*CPG* 6878], dans : *Drei dogmatische Schriften Justinians*, éd. E. Schwartz, Munich 1939 [réimpr. Milan 1973], p. 7-43.

Léonce de Jérusalem

Contra Monophysitas [*CPG* 6917], *PG*, t. 86, col. 1769-1901.

Léonce le Scholastique (Pseudo-Léonce)

Liber de Sectis [*CPG* 6823], *PG*, t. 86, col. 1193-1268.

Libanios

Opera, éd. R. Foerster, Leipzig 1903-1927 [réimpr. Hildesheim 1963].

Libératus

Breuiarium causae Nestorianorum et Eutychianorum [*CPL* 865], éd. E. Schwartz, dans : *ACO,* t. 2/5, Leipzig 1936, p. 98-141.

Maḥbūb b. Mufarriǧ → Sévère d'Ašmūnīn

Marc le Diacre

Vie de Porphyre de Gaza [*CPG* 6722], éd. H. Grégoire et M.-A. Kugener, Paris 1930.

Marcellin (*Marcellinus Comes*)

Chronicon [*CPL* 2270], éd. Th. Mommsen, dans : *Chronica minora*, t. 2, p. 60-104, Berlin 1894 (*MGHAA* 11). Trad. angl. B. Croke, *The Chronicle of Marcellinus*, Sydney 1995.

Michel de Maliǧ (?)

Synaxaire arabe jacobite : rédaction copte [*GCAL* 128], éd. et trad. fr. R. Basset, dans : *PO* 1/3, 1904, p. 217-379 ; 3/3, 1907, p. 243-545 ; 11/3, 1916, p. 505-861 ; 16/2, 1922, p. 185-424 ; 17/3, 1924, p. 525-782 ; 20/5, 1929, p. 741-790.

Michel le Syrien

Chronicon [*PS* 164], éd. [t. 4] et trad. fr. [t. 1-3] J.-B. Chabot, Paris 1899-1910 [réimpr. Bruxelles 1963].

Nicéphore Calliste Xanthopoulos

Historia ecclesiastica, *PG*, t. 147.

Palladios

Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome [*CPG* 6037]. 1, éd. et trad. A. M. Malingrey, Paris 1988 (*SC* 341).

Philoxène de Mabboug [*PS* 107.3]

J. Lebon, Textes inédits de Philoxène de Mabboug, *Muséon* 43, 1930, p. 17-220. [*Ep. dog. XII, XVI, XVII (fr. 1-3), XVIII*]

M. Albert, Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un juif converti engagé dans la vie parfaite, *OSyr* 6, 1961, p. 41-50. [*Ep. spir. IV*]

A. De Halleux, Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabboug. 1, Lettre aux moines de Palestine, Lettre liminaire *Synodicon* d'Éphèse, *Muséon* 75, 1962, p. 31-62. [*Ep. dog. VIII*]

A. De Halleux, Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabboug. 2, Lettre aux moines orthodoxes d'Orient, *Muséon* 76, 1963, p. 5-26. [*Ep. dog. XVII (fr. 4-6)*]

Lettre aux moines de Senoun, éd. et trad. fr. A. De Halleux, dans : *CSCO* 231-232, 1963. [*Ep. dog. XIX*].

Photius

Bibliothèque, éd. et trad. fr. R. Henri, t. 1, Paris 1959.

Pierre de Callinique

Contra Damianum, t. 3, éd. R. Y. Ebied, A. Van Roey et L. R. Wickham, Turnhout-Louvain 1996.

Porphyre

De l'abstinence, éd. et trad. fr. J. Bouffartigue et M. Patillon, t. 2, Paris 1979.

Priscien de Césarée [*CPL* 1553]

Procope de Gaza, Priscien de Césarée, *Panégyriques de l'empereur Anastase I*[er], éd. et trad. fr. A. Chauvot, Bonn 1986, p. 52-83.

Procope de Césarée

Procopius in seven volumes, éd. et trad angl. H. B. Dewing, Cambridge (Mass.) 1940-1962.

Procope de Gaza [*CPG* 7439]

Procope de Gaza, Priscien de Césarée, *Panégyriques de l'empereur Anastase I*[er], éd. et trad. fr. A. Chauvot, Bonn 1986, p. 2-51.

Romain le Mélode

Hymnes [*CPG* 7570], t. 5, éd. et trad. fr. J. Grosdidier de Matons (*SC* 283), Paris 1981.

Sévère d'Antioche

Seueri Antiocheni orationes ad Nephalium, eiusdem ac Sergii Grammatici epitsulae mutuae [*CPG* 7022, 7025, 7104], éd. et trad. lat. J. Lebon, dans : *CSCO* 119-120, 1949.

Philalethes [*CPG* 7023], éd. et trad. fr. R. Hespel, dans : *CSCO* 133-134, 1952.

Liber contra impium grammaticum [*CPG* 7024], éd. et trad. lat. J. Lebon. *Orationum I et II quae supersunt*, dans : *CSCO* 111-112, 1938 ; *Orationis III pars I*, dans : *CSCO* 93-94, 1929 ; *Orationis III pars II*, dans : *CSCO* 101-102, 1933.

Sévère d'Antioche : la polémique antijulianiste, éd. et trad. fr. R. Hespel : *1, Epistulae tres ad Iulianum* [*CPG* 7026], *Censura tomi Iuliani* [*CPG* 7027], *Confutatio propositionum Iuliani* [*CPG* 7028], dans : *CSCO* 244-245, 1964 ; *2/A, Contra additiones Iuliani* [*CPG* 7029], dans : *CSCO* 295-296, 1968 ; *2/B, Aduersus Apologiam Iuliani* [*CPG* 7030], dans : *CSCO* 301-302, 1969 ; *3, Apologia Philalethis* [*CPG* 7031], dans : *CSCO* 318-319, 1971.

Homélies cathédrales [*HC* = *CPG* 7035], éd. et trad. fr. M. Brière, R. Duval, F. Graffin, I. Guidi, M.-A. Kugener, C. J. A. Lash, J. M. Sauget, E. Triffaux, dans : *PO* 4/1, 1906, p. 3-94 [*HC* 52-57] ; 8/2 1911, p. 209-396 [*HC* 58-69] ; 12/1, 1915, p. 3-163 [*HC* 70-76] ; 16/5, 1922, p. 763-864 [*HC* 77] ; 20/2, 1927, p. 273-434 [*HC* 78-83] ; 22/2, 1929, p. 203-312 [*HC* 99-103] ; 23/1, 1932, p. 3-176 [*HC* 84-90] ; 25/1, 1935, p. 3-174 [*HC* 91-98] ; 25/4, 1943, p. 621-815 [*HC* 104-112] ; 26/3, 1948, p. 261-450 [*HC* 113-119] ; 29/1, 1960, p. 8-262 [*HC* 120-125] ; 35/3, 1969, p. 283-389 [*HC* 46-51] ; 36/1, 1971, p. 5-137 [*HC* 40-45] ; 36/3, 1972, p. 393-533 [*HC* 32-39] ; 36/4, 1974, p. 537-676 [*HC* 26-31] ; 37/1, 1975, p. 3-180 [*HC* 18-25] ; 38/2, 1977, p. 247-470 [*HC* 1-17].

G. Garitte, Textes hagiographiques relatifs à saint Léonce de Tripoli. 2, L'*Homélie copte* de Sévère d'Antioche, *Muséon* 79, 1966, p. 335-386.

Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche [*CPG* 7036], éd. et trad. fr. M.-A. Kugener, *OC* 2, 1902, p. 265-282 = *PO* 2/2, 1904 p. 322-325.

The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis [*SL* = *CPG* 7070.1], éd. et trad. angl. E. W. Brooks, Londres 1902-1904.

A collection of letters of Severus of Antioch [*CL* = *CPG* 7070.2], éd. et trad. angl. E. W. Brooks, dans : *PO* 12/2, 1915, p. 163-342 ; 14/1, 1920, p. 1-310.

S. P. Brock, Some new letters of the patriarch Severos [*CPG* 7070.3], dans : *Papers presented to the sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. 1, Inaugural lecture, editiones, critica, philologica, biblica, historica*, éd. E. A. Livingstone [= *Studia patristica* 12], Berlin 1975, p. 17-24.

Epistula ad fratres orthodoxos qui sunt in urbe Tyro [*CPG* 7070.10], dans : J. Lebon, Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie, *Muséon* 59, 1946, p. 515-528.

A. Vööbus, Découverte d'une lettre de Sévère d'Antioche [*CPG* 7070.11], *REByz* 33, 1975, p. 295-298.

G. Garitte, Fragments coptes d'une lettre de Sévère d'Antioche à Sotérichos de Césarée [*CPG* 7070.13], *Muséon* 65, 1952, p. 185-198.

S. P. Brock, Severus'letter to John the Soldier [*CPG* 7070.17], dans : *Erkenntnisse und Meinungen. 2, Festschrift für Werner Strothmann zum 70. Geburtstag*, éd. G. Wiessner, Göttingen 1978, p. 53-75.

The Hymns of Severus and others in the Syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa [*CPG* 7072], éd. et trad. angl. E. W. Brooks, dans : *PO* 6/1, 1909, p. 1-179 ; 7/5, 1911, p. 593-802.

Sévère d'Ašmūnīn (*re uera* Maḥbūb b. Mufarriğ)

Historia patriarcharum Ecclesiae Alexandrinae [*GCAL* 98], éd. et trad. angl. B. Evetts, dans : *PO* 1/4, 1907, p. 381-518.

Socrate le Scholastique

Historia ecclesiastica [*CPG* 6028]. VII, éd. G. C. Hansen et trad. P. Maraval, Paris 2007 (*SC* 366).

Théodore le Lecteur (*Anagnostes*)

Historia ecclesiastica [*CPG* 7503], éd. G. C. Hansen, Berlin [2]1995 (*GCS. N. F.* 3).

Théodore de Mopsueste

Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste [*CPG* 3852], éd. et trad. fr. R. Tonneau, Cité du Vatican 1949 (*ST* 145). Trad. fr. M. Debié, Paris 1996 (*Migne* 62-63).

Théodore de Pétra

Vita Theodosii [*CPG* 7533], dans : *Der heilige Theodosios : schriften des Theodoros und Kyrillos*, éd. H. Usener, Leipzig 1890, p. 3-101. Trad. fr. A.-J. Festugière, dans : *Les moines d'Orient*, t. 3/3, Paris, 1963, p. 103-160.

Théodore de Raïthou

Praeparatio siue Liber de Incarnatione [*CPG* 7600], dans : *PG* 91, col. 1484[A]-1504[B] ; (*AP*, éd. F. Diekamp, p. 173-227).

Théodoret de Cyr

Graecarum affectionum curatio [*CPG* 6210], éd. P. Canivet, 2 vol., Paris 1958 (*SC* 57).

Historia religiosa [*CPG* 6221], éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, 2 vol., Paris 1977-1979 (*SC* 234-257).

Haereticorum fabularum Compendium [*CPG* 6223], *PG*, t. 83, col. 355-556.

Théophane le Confesseur

Chronographia, éd. C. de Boor, Leipzig 1883-1885 [réimpr. Hildesheim 1963].

Victor de Tunnuna

Chronicon [*CPL* 2260], dans : Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, éd. G. C. Hansen, Berlin [2]1995 (*GCS. N. F.* 3).

Zacharie le Scholastique

Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta [*CPG* 6995], t. 2, éd. et trad. E. W. Brooks, dans : *CSCO* 84, 1921 ; 88, 1924. Trad. angl. F. J. Hamilton et E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres 1899 [réimpr. New York 1979].

Vita Seueri [*CPG* 6999], éd. et trad. fr. M.-A. Kugener, dans : *PO* 2/1, 1904, p. 3-115.

ANONYMES

Anonymi Monophysitae Theosophia : an attempt at reconstruction, éd. P. F. Beatrice, Leyde 2001.

A. De Halleux, Une notice syro-chalcédonienne sur Sévère d'Antioche, *POr* 6-7, 1975-1976, p. 461-477 [éd. et trad. fr.].

A. De Halleux, Une chronique melkite abrégée du ms. Sinaï Syr. 10, *Muséon* 91, 1978, p. 5-44 [éd. et trad. fr.].

Chronique de Séert [*GCAL* 56], éd. et trad. fr. A. Scher, dans : *PO* 7/2, 1911, p. 95-203.

Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas [*DOMI*], éd. et trad. lat. J.-B. Chabot, dans : *CSCO* 17, 1908 ; 103, 1933.

Doctrina Patrum de incarnatione Verbi [*DPIV*] *: ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts…*, éd. F. Diekamp, Munster [2]1981.

A homily on Severus of Antioch by a bishop of Assiut (XV century), éd. et trad. angl. Y. N. Youssef, dans : *PO* 50/1, 2006, p. 5-110.

Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora…, éd. T. Tobler et A. Molinier, Genève 1879 [réimpr. Osnabrück 1966].

G. Khouri-Sarkis, Réception d'un évêque syrien au VI[e] siècle, *OSyr* 2, p. 137-184.

F. Nau, Histoire de Jean Bar Aphtonia, *ROC* 7, 1902, p. 97-135[éd. et trad. fr.].

Notices [syriaques] *relatives à Sévère*, éd. et trad. fr. M.-A. Kugener, dans : *PO* 2/3, p. 316-322.

*Synaxaire éthiopien (*Senkessar*)*, éd. et trad. fr. G. Colin, S. Grébaut, I. Guidi, dans : *PO* 1/5, 1907, p. 521-705 ; 15/5, 1927, p. 545-798 ; t. 44/1, 1988, p. 3-168 ; t. 45/3, 1992, p. 547-612 ; t. 47/3, 1997, p. 195-368 ; t. 48/3, 1999, p. 259-429.

Textes arabes relatifs à Sévère, éd. et trad. fr. V. Chauvin, dans : *PO* 2/3, p. 397-400.

La vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune (521-592) [BHG 1689]. *1, Introduction et texte grec. 2, Traduction et commentaire*, éd. P. van den Ven, Bruxelles 1962-1970 (*SH* 32).

SOURCES CONCILIAIRES ET JURIDIQUES

Corpus iuris civilis. 2, Codex Iustinianus [*CI*], éd. P. Krüger, Berlin 1880.

Corpus iuris ciuilis. 3, Nouellae [*NI*], éd. R. Schöll et W. Kroll, Berlin 1895.

Collectio Auellana : epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae, éd. O. Günther, dans : *CSEL*, t. 35/2, Vienne 1898.

Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata, éd. E. Schwartz, dans : *ACO,* ser. 1[a], t. 3, Berlin 1940.

Concilium Lateranense a. 649 celebratum, éd. R. Riedinger, dans : *ACO,* ser. 2[a] , t. 1, Berlin 1984.

Concilium uniuersale Constantinopolitanum tertium, éd. R. Riedinger, dans : *ACO,* ser. 2[a], t. 2/1-2, Berlin 1990-1992.

Concilium oecumenicum Nicaenum II (d. 24 m. Sept. – d. 23 m. Oct. 787), dans : *Mansi,* t. 12-13, 1766-1767.

Disciplina Antiochena antica [*DAA*]. *2, Les personnes* ; *3, Textes concernant les sacrements* ; *4, Lieux et temps sacrés, culte divin, magistère ecclésiastique, bénéfices et biens temporels ecclésiastiques*, éd. et trad. fr. P. Hindo, dans : *Codificazione canonica orientale. Fonti*, 2[e] sér., fasc. 26-28, Cité du Vatican 1941-1951.

Discipline générale antique. 1, 1, Les canons des conciles œcuméniques (II[e] [sic]*-IX[e] s.)* [*CConcOec*] ; *1, 2, Les canons des synodes particuliers (IV[e]-IX[e] s.)* [*CSP*] ; *2, Les canons*

des Pères Grecs (lettres canoniques) [*CPGrecs*] ; *Index aux CCO, CSP, CPG*, éd. et trad. fr. P.-P. Joannou, Grottaferrata 1962-1964.

F. Nau : Littérature canonique syriaque inédite [*LCSyrIn*], *ROC* 14, 1909, p. 1-49, 113-130 [trad. fr.].

Studia Syriaca. 3, Vetusta documenta liturgica, éd. et trad. lat. I.E. Rahmani, Šarfeh 1908.

Syrische Kanonessammlungen : ein Beitrag zur Quellenkunde. 1, Westsyrische Originalurkunden, trad. allem. A. Vööbus, dans : *CSCO* 307 et 317, 1970.

The Synodicon in the West Syrian tradition [*SWSyrTr*], éd. et trad. angl. A. Vööbus, dans : *CSCO* 367-368, 1975 ; 375-376, 1976.

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges nouellae ad Theodosianum pertinentes [*CTh*], éd. Th. Mommsen et P. Meyer, Berlin 1904.

RECUEILS ÉPIGRAPHIQUES

Les études épigraphiques sur des inscriptions ou groupe d'inscriptions particuliers figurent dans la section Études modernes. Le dossier documentaire donné en annexe comporte, d'autre part, un choix d'inscriptions commentées.

CIGLS, éd. J.-B. Yon et P.-L. Gatier, Beyrouth 2009.

Dagron, G. ; Feissel, D. : *Inscriptions de Cilicie*, Paris 1987.

Feissel, D. : *Chroniques d'épigraphie byzantine : 1987-2004*, Paris 2006.

IGLJ 4, *Pétra et la Nabatène méridionale*, éd. M. Sartre, Paris 1993.
5, *La Jordanie du Nord-Est. 1*, éd. N. Bader, Beyrouth 2009.

IGLS 1, *Commagène et Cyrrhestique*, éd. L. Jalabert et R. Mouterde, Paris 1929.
2, *Chalcidique et Antiochène*, éd. L. Jalabert et R. Mouterde, Paris 1939.
3/1, *Région de l'Amanus : Antiochène*, éd. L. Jalabert et R. Mouterde, Paris 1950.
3/2, *Antioche : Antiochène,* éd. L. Jalabert et R. Mouterde Paris 1953.
4, *Laodicée : Apamène*, éd. L. Jalabert, R. Mouterde et C. Mondésert, Paris 1955.
5, *Émèsène*, éd. L. Jalabert, R. Mouterde et C. Mondésert, Paris 1959.
6, *Baalbek et Beqa'*, éd. J.-P. Rey-Coquais, Paris 1967.
13/1, *Bostra*, éd. M. Sartre, Paris 1982.

Lifsshitz, B. - *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives : répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues*, Paris 1967.

MAMA 3, *Denkmäler aus dem rauhen Kilikien,* éd. J. Keil et A. Wilhelm, Manchester 1931.

Meimaris, Y. E. : *Sacred names, saints, martyrs and church officials in the Greek inscriptions and papyri pertaining to the Christian church of Palestine*, Athènes 1986.

PAAES 3, *Greek and Latin inscriptions*, éd. W. K. Prentice, New York 1908.
4, *Semitic inscriptions*, éd. E. Littmann, New York 1908.

PPAES 3/A, *Southern Syria. Greek and Latin inscriptions*, E. Littmann, D. Magie et D. R. Stuart, Leyde 1921.
3/B, *Northern Syria. Greek and Latin inscriptions*, éd. W. K. Prentice, Leyde 1922.

PPAES 4/B, *Semitic inscriptions*. *Syriac inscriptions*, éd. E. Littmann, Leyde 1934.

Rey-Coquais, J.-P. : *Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974). 1, Inscriptions de la nécropole*, Beyrouth 1977.

Rey-Coquais, J.-P. : *Inscriptions grecques et latines de Tyr*, Beyrouth 2006.

Roth-Gerson, L. : *The Jews of Syria as reflected in Greek inscriptions*, Jérusalem 2001 [en hébreu].

Waddington, W. H. : *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1870 [réimpr. Rome 1968].

Études modernes

Abel 1911

Abel , F.-M. : TO ENNATON, *OC* 9, p. 77-82.

Abou Assaf 1990

Abou Assaf, ‘A. : Kitābah suryāniyyah fī matḥaf al-Ma‘arrah, *AArchSyr* 40, p. 77-79 de la partie arabe [trad. fr. : Inscription syriaque au Musée de Ma‘aret al-No‘man, p. 161-162].

Albert 1993

Albert, M. : Langue et littératures syriaques, dans : *Christianismes orientaux,* p. 297-372.

Allen 1981

Allen, P. : *Evagrius Scholasticus, the church historian*, Louvain.

Allen 1993

Allen, P. : Homelies as a source for social history, dans : *Papers presented at the eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. 1, Historica, theologica et philosophica, gnostica*, éd. E. A. Livingstone [= *Studia patristica* 24], Louvain, p. 1-5.

Allen 1996

Allen, P. : Severus of Antioch and the homily: the end of the beginning?, dans : *The sixth century: end or beginning?*, éd. P. Allen et E. Jeffreys, Sydney, p. 163-175.

Allen 1998

Allen, P. : A bishop’s spirituality : the case of Severus of Antioch, dans : *Prayer and spirituality in the early church. 1*, éd. P. Allen *et al.*, Brisbane, p. 169-180.

Allen 1998a

Allen, P. : The sixth century Greek homily : a reassesment, dans : *Preacher and audience : studies in early Christian and Byzantine homiletics*, éd. P. Allen et M. B. Cunningham, Leyde, p. 201-225.

Allen 2001

Allen, P. : Severus of Antioch as pastoral carer, dans : *Papers presented at the thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, éd. M. F. Wiles-E. J. Yarnold [= *Studia patristica* 35], Louvain, p. 353-368.

Allen 2002

Allen, P. : Severus of Antioch as a source for lay piety in late antiquity, dans : *Historiam perscrutari : miscellanea offerti al prof. O. Pasquato*, éd. M. Maritano, Rome, p. 711-717.

Allen-Hayward 2004

Allen, P. et Hayward, C. T. R. : *Severus of Antioch*, Londres-New York.

Alpi 2001-2002

Alpi, F. : Un regard sur Beyrouth byzantine (ive-viie s.), *Aram* 13-14, p. 313-321.

Alpi 2002

Alpi, F. : Un village romain et byzantin à Chhîm-Marjiyat : rapport préliminaire (1996-2002). 8, Basilique byzantine. 4, L’inscription de dédicace, *BAAL* 6, p. 47-48.

Alpi 2003-2004

Alpi, F. : Sévère d’Antioche et le massacre de Kefr Kermīn. 1, Les événements de 517, *Tempora* 13-14, p. 133-152.

Alpi 2004

Alpi, F. : Les manichéens et le manichéisme dans les *Homélies cathédrales* de Sévère d’Antioche : observations sur l’*HC* 123 et sur quelques passages négligés, *Aram* 16, 2004, p. 233-243.

Alpi 2004a

Alpi, F. : Société et vie profane à Antioche sous le patriarcat de Sévère (512-518), dans : *Antioche de Syrie*, p. 519-542

Alpi 2005

Alpi, F. : Équivalences syriaques des titres de nobiliaires et des qualificatifs honorifiques byzantins dans la traduction des *Lettres choisies* de Sévère d’Antioche par Athanase de Nisibe, *MUSJ* 58, 2005, p. 531-538.

Alpi 2006

Alpi, F. : L’orientation christologique des livres XVI et XVII de Malalas : les règnes d’Anatase (491-518) et de Justin Ier (518-527), dans : *Recherches sur la chronique de Jean Malalas. 2*, éd. S. Agusta-Boularot, J. Beaucamp, A.-M. Bernardi et E. Caire, Paris, p. 227-242.

* Cette liste comprend études proprements dites et instruments de travail spécialisés. Elle a été arrêtée en juillet 2007. Les articles de dictionnaires ou d’encyclopédies cités dans les notes ne se trouvent pas mentionnés ici. Le dossier documentaire donné en annexe comporte, pour sa part, une orientation bibliographique propre aux sources utilisées.

ALPI, LE BOULLUEC 2004
Alpi, F. et Le Boulluec, A. : Étude critique : la reconstruction de la *Théosophie* anonyme proposée par Pier Franco Beatrice, *Apocrypha* 15, 2004, p. 293-306.

ALTANER, STUIBER [9]1980
Altaner, B. et Stuiber, A. : *Patrologie : Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg-en-Brisgau.

AMADOU 1959
Amadou, R. : Chorévêques et périodeutes, *OSyr* 4, p. 233-240.

ANASTOS1985
Anastos, M. V. : The emperor Justin's role in the restoration of the Chalcedonian doctrine, *Byzantina* 13, p. 125-139.

AUBINEAU 1983
Aubineau, M. : *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala* In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas : *exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode du Latran (649)*, Genève.

ARCURI 2002-2003
Arcuri, R. : I vescovati arabi : vie di cristianizzazione e forme di controllo politico sulle tribù nomadi nel tardo impero : (IV-VI sec.), *Koinonia* 26-27, p. 37-99.

ARNAUD 2005
Arnaud, P. : *Les routes de la navigation antique : itinéraires en Méditerranée*, Paris.

AUFRÈRE 1998
Aufrère, S. : L'Égypte traditionnelle : ses démons vus par les premiers chrétiens, dans : *Études coptes. 5, Sixième journée d'études (Limoges 18-20 juin 1993) et septième journée d'études (Neuchâtel 18-20 mai 1995)*, éd. M. Rassart-Debergh, Louvain, p. 63-92.

AVRAMÉA 1989
Avraméa, A. : Les constructions profanes de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient, dans : *XI[e] congrès d'archéologie chrétienne. 1*, p. 829-835.

BACHT 1953
Bacht, H. : Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (453-519), dans : *Chalkedon*. *2*, p. 193-314.

BADAWI 1998
Badawi, A. : Découverte d'une basilique paléochrétienne à Tyr, dans : *Liban : l'autre rive : exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 27 octobre 1998 au 2 mai 1999*, Paris, p. 215.

BALTY 1989
Balty, J. : La mosaïque en Syrie, dans : *Archéologie et histoire de la Syrie. 2*, p. 491-523.

BALTY 1990
Balty, J. : *La mosaïque de Sarrîn (Osrhoêne)*, Paris.

BALTY 2000
Balty, J. : La culture d'Antioche à l'époque impériale : textes littéraires et mosaïques, dans : *Mégapoles*, p. 896-911.

BALTY 2001
Balty, J. : Doro Levi, *Antioch mosaic pavements :* cinquante ans après, *Byzantion* 71, 2001, p. 303-324.

BALTY 1981
Balty, J.-Ch. : *Guide d'Apamée*, Bruxelles.

BANFI 2005
Banfi, A. : Habent illi iudices suos *: studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del* privilegium fori *in diritto romano e bizantino*, Milan.

BARATTE 1985
Baratte, F. : Héros et chasseurs : la tenture d'Artémis de la Fondation Abegg à Riggisberg, *MMAI* 67, p. 31-76.

BARDY 1939
Bardy, G. : Sous le régime de l'Hénotique : la politique religieuse d'Anastase, dans : *Histoire de l'Église depuis les origines. 4*, p. 299-320.

BAUER 1967
Bauer, W. : Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor, dans : *Id., Aufsätze und kleine Schriften*, éd. G. Strecker, Tübingen, p. 210-228.

BAUMSTARK 1897
Baumstark, A. : Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518, *RQA* 11, p. 31-66.

BAUMSTARK 1899
Baumstark, A. : Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518, *RQA* 13, p. 305-323.

BAUMSTARK 1910
Baumstark, A. : *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten…,* Paderborn.

BAUMSTARK 1911
Baumstark, A. : *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig.

BAUMSTARK 1922
Baumstark, A. : *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

BAUMSTARK 1925
Baumstark, A. : Der antiochenische Festkalender des frühen sechsten Jahrhunderts, *JLW* 5, p. 123-135.

BAUMSTARK [3]1953
Baumstark, A. : *Liturgie comparée : principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne.

BEATRICE 1995
Beatrice, P. F. : Pagan wisdom and Christian theology according to the *Tübingen Theosophy*, *JECS* 3, p. 403-418.

BEATRICE 1996
Beatrice, P. F. : Traditions apocryphes dans la *Théosophie de Tübingen*, *Apocrypha* 7, p. 109-122.

BECK 1959
Beck, H.-G. : *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich.

Beck 1975
Beck, H.-G. : *Kirche* Die frühbyzantinische Kirche, dans : *Handbuch der Kirchengeschichte. 2, 2, Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700)*, éd. H. Jedin *et al.*, Fribourg-en-Brisgau, p. 3-92.

Belke, Mersich 1990
Belke, K. et Mersich, N. : *Tabula Imperii Byzantini. 7, Phrygien und Pisidien,* Vienne.

Berger 1944-1945
Berger, A. : One or two Leontii, legal scholars in Beirut ? A contribution to the history of Byzantine legal science, *Byzantion* 17, p. 1-15.

Beskow 1988
Beskow, P. : The Theodosian laws against Manichaeism, dans : *Manichaean studies : proceedings of the first international conference on Manichaeism, August 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Sweden,* éd. P. Bryder, Lund, p. 1-11.

Beylot 1993
Beylot, R. : Langue et littératures éthiopiennes, dans : *Christianismes orientaux,* p. 219-260.

Bijovsky 1998
Bijovsky, G. : The Gush Ḥalav hoard reconsidered, *Atiqot* 35, p. 77-106.

Bikerman 1951
Bikerman, É. : Les Maccabées de Malalas, *Byzantion* 21, p. 63-82.

Binns 1994
Binns, J. : *Ascetics and ambassadors of Christ : the monastries of Palestine, 314-631*, Oxford.

Bittermann 1938
Bittermann, H. R. : The Council of Chalcedon and episcopal juridiction, *Speculum* 13, p. 198-203.

Blaudeau 2005
Blaudeau, Ph. : Faire mémoire des Maccabées à l'époque de la controverse chalcédonienne (451-520) : remarques sur les enjeux d'une célébration disputée, *AntTard* 13, p. 351-361.

Blaudeau 2006
Blaudeau, Ph. : *Alexandrie et Constantinople (451-491) : de l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Paris.

Blaudeau 2006a
Blaudeau, Ph. : Crises et clameurs populaires à Tyr (16 septembre 518) : entre vive sollicitation des élites et pièce justificative du discours épiscopal, *RSCr* 3, p. 423-448.

Blázquez 1998
Blázquez, J. M. : La vida estudiantil en Beyrouth y Alejandría a final del siglo V según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico : paganos y cristianos, *Gerión* 16, p. 415-436.

Blázquez 1999
Blázquez, J. M. : La vida estudiantil en Beyrouth y Alejandría a final del siglo V según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico : paganos y cristianos, *Gerión* 17, 1999, p. 519-530.

Botte 1956
Botte, B. : Le baptême dans l'Église syrienne, *OSyr* 1, p. 137-155.

Botte 1957
Botte, B. : Les dimanches de la dédicace dans les Églises syriennes, *OSyr* 2, p. 65-70.

Bowersock 1983
Bowersock, G. : *Roman Arabia*, Oxford.

Bowersock 1990
Bowersock, G. : *Hellenism in late antiquity : Thomas Spencer Jerome lectures*, Cambridge.

Brakmann 1983
Brakmann, H. : Severos unter den Alexandrinern : zum liturgischen Diptychon in Boston, *JbAC* 26, p. 54-58.

Bréhier 1939
Bréhier, L. : Justin et le rétablissement de l'orthodoxie en Orient, dans : *Histoire de l'Église depuis les origines. 4*, p. 423-436.

Bréhier 1939a
Bréhier, L. : La politique religieuse de Justinien, dans : *Histoire de l'Église depuis les origines. 4*, p. 437-482.

Bréhier 1946
Bréhier, L. : *Le monde byzantin. 1, Vie et mort de Byzance,* Paris.

Bréhier 1949
Bréhier, L. : *Le monde byzantin. 2, Les institutions de l'empire byzantin*, Paris.

Bréhier 1950
Bréhier, L. : *Le monde byzantin. 3, La civilisation byzantine*, Paris.

Brière 1960
Brière, M. : Introduction générale à toutes les homélies, dans : *Les* Homiliae cathedrales *de Sévère d'Antioche. Homélies CXX à CXXV*, éd. et trad. M. Brière [= *PO* 29/1], Paris, p. 8-72.

Brock 1975
Brock, S. P. : Iconoclasm and the Monophysites, dans : *Iconoclasm : papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine studies, University of Birmingham, March 1975*, éd. A. Bryer et J. Herrin, Birmingham, p. 53-57.

Brock 1975a
Brock, S. P. : Some new letters of the patriarch Severos, dans : *Papers presented to the sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. 1, Inaugural lecture, editiones, critica, philologica, biblica, historica*, éd. E. A. Livingstone [= *Studia patristica* 12], Berlin, p. 17-24.

Brock 1980
Brock, S. P. : Some early Syriac baptismal commentaries, *OCP* 46, p. 20-61.

Brock 1981
Brock, S. P. : The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532), *OCP* 47, p. 87-121.

Brock 1998

Brock, S. P. : Syriac culture, dans : *The Cambridge ancient history. 13, The late Empire, A.D. 337-425*, éd. A. Cameron et P. Garnsey, Cambridge, p. 708-719.

Brooks 1903

Brooks, E. W. : The dates of Alexandrine patriarchs Dioskoros II, Timothy IV, and Theodosius, *ByzZ* 12, p. 494-497.

Brooks 1904

Brooks, E. W. : The life of Severus, *JThS* 5, p. 369-370.

Brooten 2000

Brooten, B. J. : The Jews of ancient Antioch, dans : *Antioch : the lost ancient city*, p. 29-37.

Brown 1969

Brown, P. : The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire, *JRS* 59, p. 92-103.

Brown 1983

Brown, P. : *La genèse de l'antiquité tardive*, Paris [trad. de : *The making of late antiquity*, Cambridge (Mass.), 1978].

Brown 1984

Brown, P. : *Le culte des saints : son essor, sa fonction,* Paris [trad. de : *The cult of the saints : its rise and function in Latin Christianity*, Chicago 1981].

Brown 1985

Brown, P. : Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive, dans : *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, Paris, p. 61-112 [trad. de : The rise and fonction of the holy man in late antiquity, *JRS* 61, 1971, p. 80-101].

Brown 1995

Brown, P. : *La toge et la mitre : le monde de l'antiquité tardive : 150-170 ap. J.-C.*, Paris [trad. de : *The world of late antiquity : from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres 1971].

Brown 1998

Brown, P. : *Pouvoir et persuasion dans l´antiquité tardive : vers un empire chrétien*, Paris [trad. de : *Power and persuasion in late antiquity : towards a Christian Empire*, Madison 1992].

Brown 1998a

Brown, P. : *L´autorité et le sacré : aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris [trad. de : *Authority and the sacred : aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge 1995].

Brown 2002

Brown, P. : *Poverty and leadership in the later Roman Empire*, Hanover (N.H.).

Burns 1995

Burns, P. : Die Kanones des Rabbula (gest. 435) und ihr Beitrag zur Reform des kirchlichen Lebens in Edessa, dans : *Theologia et jus canonicum : Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, éd. H. J. F. Reinhardt, p. 471-480.

Bury 1923

Bury, J. B. – *History of the later Roman Empire from the death of Theodosius I. to the death of Justinian (A.D. 395 to A.D. 565)*, Londres.

Cabouret 1997

Cabouret, B. : Les cultes grecs d'Antioche, *Topoi (Lyon)* 7, p. 1005-1022.

Cabouret 1999

Cabouret, B. : Sous les portiques d'Antioche, *Syria* 76, 1999, p. 127-150.

Callu 1980

Callu, J.-P. : Les prix dans deux romans mineurs d'époque impériale : *Histoire d'Apollonius roi de Tyr, Vie d'Ésope*, dans : *Les "dévaluations" à Rome : époque républicaine et impériale. 2 (Gdansk, 19-21 octobre 1978)*, Rome, p. 187-214.

Callu 1989

Callu, J.-P. : Patrologie latine et numismatique : quelques rencontres, *NAC* 18, p. 337-352.

Callu 1997

Callu, J.-P. : Antioche la Grande : la cohérence des chiffres, *MEFRA* 109, p. 127-169.

Cameron 1976

Cameron, Alan : *Circus factions : Blues and Greens at Rome and Constantinople*, Oxford.

Cameron 1978

Cameron, Alan : The house of Anastasios, *GRBS* 19, p. 259-276.

Campbell 1988

Campell, S. D. : *The mosaics of Antioch*, Toronto.

Campell 1934

Campell, W. A. : A Byzantine stadium, The Circus, dans : *Antioch-on-the Orontes* 1, p. 32-41.

Campell 1941

Campell, W. A. : The martyrion at Seleucia Piereia, dans : *Antioch-on-the Orontes* 3, p. 35-54.

Campenhausen 1963

Campenhausen, H. von. : *Les Pères grecs*, Paris [trad. de : *Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart 1955].

Canivet 1978

Canivet, M. T. : Le reliquaire à huile de la grande église de Ḥūarte (Syrie), *Syria* 55, p. 153-162.

Canivet 1977

Canivet, P. : *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris.

Canivet 1980

Canivet, P. : Le *Michaelion* de Ḥūarte (ve s.) et le culte syrien des anges, *Byzantion* 50, p. 85-117.

Canivet 1989

Canivet, P. : Le christianisme en Syrie des origines à l'avènement de l'Islam, dans : *Archéologie et histoire de la Syrie. 2*, p. 117-148.

Canivet, Canivet 1971

Canivet P. et Canivet, M.-T. : Sites chrétiens d'Apamène, *Syria* 48, p. 295-322.

Canivet, Canivet 1987

Canivet P. et Canivet, M.-T. : *Ḥūarte, sanctuaire chrétien d'Apamène (ive-vie s.)*, avec la collab. de J. Lassus *et al.*, Paris.

Capizzi 1969
Capizzi, C. : *L'imperatore Anastasio I (491-518) : studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Rome.

Capizzi 1980
Capizzi, C. : Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il papa Ormisda e l'imperatore Anastasio I (515-517), *CS* 17, p. 23-54.

Caquot 1958
Caquot, A. : Les couvents du massif calcaire dans quatre lettres monophysites du vi[e] siècle, dans : G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine. 3*, Paris, p. 62-85.

Caquot 1958a
Caquot, A. : Couvents antiques du massif calcaire, rangés par ordre alphabétique des toponymes, dans : G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine. 3*, Paris, p. 86-106.

Carrié 1975
Carrié, J.-M. : Les distributions alimentaires dans les cités de l'empire romain tardif, *MEFRA* 87, p. 995-1101.

Caussin de Perceval 1847-1848
Caussin de Perceval, A. P. : *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, Paris.

Cayré [3]1938
Cayré, F. : *Patrologie et histoire de la théologie. 1, Livres I et II*, Paris.

Chabot 1934
Chabot, J.-B. : *Littérature syriaque*, Paris.

Chadwick 1972
Chadwick, H. : The identity and date of Mark the Monk, *ECR* 4, p. 125-130 [= *Id., History and thought of the early church*, Londres 1982, n° XV].

Chaîne 1925
Chaîne, M. : *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie…*, Paris.

Chapot 1906
Chabot, V. : Séleucie de Piérie, *MSNAF* 66, p. 149-226.

Charanis 1971
Charanis, P. : The monk as an element of the Byzantine society, *DOP* 25, p. 61-84.

Charanis [2]1974
Charanis, P. : *Church and state in the later Roman Empire : the religious policy of Anastasius the First (491-518)*, Salonique.

Charles 1936
Charles, H. : *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris.

Chauvot 1986
Chauvot, A. : Curiales et paysans à la fin du v[e] et au début du vi[e] s. : note sur l'institution du *vindex*, dans : *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines : actes du colloque organisé à Strasbourg (novembre 1985) par l'Institut et le Groupe de recherche d'histoire romaine et le Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques*, éd. É. Frézouls, p. 271-281.

Chéhab 1969
Chéhab, M. : *Tyr : histoire, topographie, fouilles*, Beyrouth.

Chesnut 1976
Chesnut, R. C. : *Three Monophysite christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford.

Chitty 1980
Chitty, D. J. : *Et le désert devint une cité… : une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'empire chrétien*, Bellefontaine [trad. de : *The desert a city : an introduction to the Study of Egyptian and Palestinian monasticism*, Oxford 1966].

Christo 1997
Christo, G. G. : *Martyrdom according to John Chrysostom : « to live is Christ, to die is gain »*, Lewiston (N.Y.)

Chuvin 1990
Chuvin, P. : *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris.

Cimok 2000
Cimok, F. : *Antioch mosaics : a corpus*, Istanbul.

Ciocan-Yvanescu 1969
Ciocan-Yvanescu, R. : Sur le rôle d'Antioche au point de vue économique, social et culturel au vi[e] siècle, *Byzantion* 39, p. 53-73.

Ciocan-Yvanescu 1970
Ciocan-Yvanescu, R. : Notes sur la vie populaire à Antioche avant la conquête perse, *Historica* 1, p. 85-98.

Claude 1969
Claude, D. : *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Munich.

Claus 1965
Claus, A. : *Ὁ σχολαστικός*, leçon inaugurale à la Faculté de Droit de Cologne.

Clermont-Ganneau 1903
Clermont-Ganneau, Ch. : Le δι᾽ἡμᾶς et Dimas le mauvais larron, dans : *Id., Recueil d'archéologie orientale. 5*, Paris, p. 390-391.

Clugnet 1895
Clugnet, L. : *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris.

Cody 1982
Cody, A. : The early history of the octoechos in Syria, dans : *East of Byzantium*, p. 89-113.

Collinet 1921
Collinet, P. : La carrière de Leontius, professeur de droit à Beyrouth, préfet du prétoire d'Orient sous Anastase, *CRAI*, 1921, p. 77-84.

Collinet 1925
Collinet, P. : *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, Paris.

Coquin 1965
Coquin, R.-G. : Le "bîma" des églises syriennes, *OSyr* 10, p. 443-474.

Coquin 1981-1982
Coquin, R.-G. : Christianismes orientaux, *AEHE (Ve sect.)* 90, p. 343-347.

Coquin 1982-1983
Coquin, R.-G. : Christianismes orientaux, *AEHE (Ve sect.)* 91, p. 387-396.

Coquin 1983-1984: Coquin, R.-G. : Christianismes orientaux, *AEHE (Ve sect.)* 92, p. 373-379.

Coquin 1986-1987
Coquin, R.-G. : Christianismes orientaux, *AEHE (Ve sect.)* 95, p. 339-341.

Coquin 1993
Coquin, R.-G. : Langue et littérature arabes chrétiennes, dans : *Christianismes orientaux*, p. 35-111.

Coquin 1993a
Coquin, R.-G. : Langue et littérature coptes, dans : *Christianismes orientaux*, p. 167-217.

Crum 1922-1923
Crum, W. E. : Sévère d'Antioche en Égypte, *ROC* 23, p. 92-104.

Cuming 1990
Cuming, G. J. : The liturgy of Antioch in the time of Severus (512-518), dans : *Time and community : in honor of Thomas J. Talley*, éd. J. N. Alexander, Washington, p. 83-103.

Cumont 1915
Cumont, F. : Les anges du paganisme, *RHR* 72, p. 159-182.

Cumont, Kugener 1912
Cumont, F. et Kugener, M.-A. : *Recherches sur le Manichéisme. 2, Extrait de la CXXIIIe homélie de Sévère d'Antioche : réfutation de la doctrine manichéenne*, Bruxelles.

Curvers 2005
Curvers, H. : The BDC archaeology project 2000-2006, *BAAL* 9, p. 189-221.

Dagron 1970
Dagron, G. : Les moines et la ville : le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine, *T&MByz* 4, p. 3-25.

Dagron 1977
Dagron, G. : Le christianisme dans la ville byzantine, *DOP* 31, 1977, p. 1-25 [= *Id., La romanité chrétienne en Orient : héritage et mutations*, Londres 1984, n° IX].

Dagron 1979
Dagron, G. : Entre village et cité : la bourgade des ive-viie siècles en Orient, *Koinonia* 3, p. 29-52 [= *Id., La romanité chrétienne en Orient*, n° III].

Dagron 1985
Dagron, G. : Inscriptions inédites du musée d'Antioche. 2, Un tarif des sportules à payer aux *curiosi* du port de Séleucie de Piérie (vie siècle), *T&MByz* 9, p. 435-455.

Dagron, Déroche 1991
Dagron, G. et Déroche, V. : Juifs et chrétiens dans l'Orient du viie s. : introduction historique, *T&MByz* 11, p. 17-46.

Daher 1974
Daher, P. : *Synaxaire selon le rite de l'Église maronite d'Antioche*, Beyrouth [en arabe].

Dalmais 1975-1976
Dalmais, I. H. : Source baptismale et mystère pascal, d'après les homélies de Sévère d'Antioche sur la "préparation quadragésimale de l'entrée au baptistère", *POr* 6-7, p. 349-356.

Dalmais 1986
Dalmais, I. H. : *Liturgies d'Orient*, Paris.

Daniélou 1951
Daniélou, J. : *La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris.

Daou 1972
Daou, B. : Le site du couvent principal de saint Maron en Syrie, *POr* 3, p. 145-152.

Darling 1982
Darling, R. A. : *The patriarcate of Severus of Antioch, 512-518,* Ph. D. diss. University of Chicago.

Dauphin 1998
Dauphin, C. : *La Palestine byzantine : peuplement et populations*, Oxford.

Davis 2004
Davis, S. J. : *The early Coptic papacy : the Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity*, Le Caire-New York.

De Francisci 1912
De Francisci, P. : *Vita e studi a Berito tra la fine del v e gli inizi del vi secolo*, Rome.

De Groote 1996
De Groote, M. : Die *Quaestio Oecumeniana*, *SEJG* 36, p. 67-105.

De Halleux 1963
De Halleux, A. : *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain.

De Halleux 1963a
De Halleux, A. : Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabboug. 2, Lettre aux moines orthodoxes d'Orient, *Muséon* 76, 1963, p. 5-26.

De Halleux 1977
De Halleux, A. : Le synode chalcédonien d'Alexandrette (*ca* 515) et l'*Apologie pour Chalcédoine* de Jean le Grammairien : à propos d'une édition récente, *RHE* 72, p. 593-600.

De Halleux 1977a
De Halleux, A. : Trois synodes impériaux du vi[e] siècle dans une chronique syriaque inédite, dans : *A tribute to Arthur Vööbus : studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian East*, éd. R. H. Fischer, Chicago, p. 295-307.

Deichmann 1972
Deichmann, F. W. : Das Oktogon von Antiocheia : Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale ?, *ByzZ* 65, p. 40-56.

Delehaye 1923
Delehaye, H. : *Les saints stylites*, Bruxelles.

Delehaye 1935
Delehaye, H. : Saints et reliquaires d'Apamée, *AB* 53, p. 225-244.

Delmaire 1995
Delmaire, R. : *Les institutions du Bas-Empire romain, de Constantin à Justinien. 1, Les institutions civiles palatines*, Paris.

Demicheli 1983
Demicheli, A. M. : La politica religiosa di Giustiniano in Egitto : riflessi sulla chiesa egiziana della legislazione ecclesiastica giustinianea, *Aegyptus* 63, p. 217-257.

Déroche 1991
Déroche, V. : La polémique anti-judaïque au vi[e] et au vii[e] siècle : un mémento inédit, les *Képhalaia*, *T&MByz* 11, p. 275-312.

Desreumaux 1987
Desreumaux, A. : *La Doctrine d'Addaï*, l'image du Christ et les monophysites, dans : *Nicée II : 787-1987 : douze siècles d'images religieuses : actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986*, éd. F. Boespflug et N. Lossky, Paris, p. 73-79.

Devos 1968
Devos, P. : Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem ?, *AB* 86, p. 349-350.

Devreesse 1930
Devresse, R. : Les premières années du monophysisme, *RSPhTh* 19, p. 257-260.

Devreesse 1942
Devresse, R. : Le christianisme dans la province d'Arabie, *Vivre et penser* 2 (= *RBi* 51), p. 110-146.

Devreesse 1945
Devresse, R. : *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris.

Dib 1962
Dib, P. : *Histoire de l'Église maronite. 1*, Beyrouth.

Diehl 1901
Diehl, C. : *Justinien et la civilisation byzantine au vi[e] siècle*, Paris.

Diehl 1904
Diehl, C. : *Théodora, impératrice de Byzance*, Paris.

Diepen 1955
Diepen, H. M. : Les 12 anathématismes au concile d'Éphèse et jusqu'en 519, *RThom* 55, p. 300-338.

Diesner 1964
Diesner, H.-J. : *Kirche und Stadt im spätrömischen Reich : Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*, Berlin.

Dinneen 1929
Dinneen, L. : *Titles of address in Christian Greek epistolography to 527 A.D.*, Washington.

Donceel-Voûte 1988
Donceel-Voûte, P. : *Les pavements des églises byzantines de la Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve.

Donceel-Voûte 1988a
Donceel-Voûte, P. : Provinces ecclésiastiques et provinces liturgiques en Syrie et Phénicie byzantines, dans : *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie grecques, romaines, byzantines) : actes de la table ronde de Valbonne, 16-18 septembre 1985*, éd. P.-L. Gatier *et al.*, Paris, p. 213-217.

Downey 1934
Downey, G. : The church at Daphne, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 1*, p. 107-113.

Downey 1938
Downey, G. : The shrines of St. Babylas at Antioch and Daphne, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 2*, p. 45-48.

Downey 1958a
Downey, G. : Ephraemius, patriarch of Antioch, *ChHist* 7, p. 364-370.

Downey 1939
Downey, G. : *A study on the* Comites Orientis *and the* Consulares Syriae, Princeton.

Downey 1961
Downey, G. : *A history of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab conquest*, Princeton.

Downey 1963
Downey, G. : *Gaza in the early sixth century*, Norman.

Draguet 1924
Draguet, R. : *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ : étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*, Louvain.

Drijvers 1982
Drijvers, H. J. : The persistance of pagan cults and practices in Christian Syria, dans : *East of Byzantium*, p. 35-43.

Drijvers 1999
Drijvers, H. J. : Rabbula, bishop of Edessa : spiritual authority and secular power, dans : *Portraits of spiritual authority*, p. 139-154.

Drobner 1993
Drobner, H. R. : Die Festpredigten der *Mesopentecoste* in der Alten Kirche, *Augustinianum* 33, p. 137-170.

Duchesne 1925
Duchesne, L. : *L'Église au vi[e] siècle,* Paris.

Duchesne 1925a
Duchesne, L. : *Les origines du culte chrétien,* Paris.

Dufaÿ 1989
Dufaÿ, B. : À propos du baptême : l'évêque, la ville et la campagne : le cas de la Syrie, dans : *XI[e] congrès d'archéologie chrétienne. 1*, p. 637-650.

Dulière 1968
Dulière, C. : *La mosaïque des Amazones*, Bruxelles.

Dulière 1969
Dulière, C. : Ateliers de mosaïstes de la seconde moitié du v[e] siècle, dans : *Apamée de Syrie*, p. 125-129.

Dunand 1939
Dunand, M. : Nouvelles inscriptions du Djebel Druze et du Hauran, dans : *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud… 2*, Paris, p. 559-576.

Durliat 1979
Durliat, J. : *Magister militum-στρατηλάτης* dans l'empire byzantin (vi[e]-vii[e] s.), *ByzZ* 72, p. 306-320.

Durliat 1982
Durliat, J. : Les attributions civiles des évêques byzantins : l'exemple du diocèse d'Afrique (533-709), *JÖByz* 32, 2, p. 73-84.

Durliat 1990
Durliat, J. : *De la ville antique à la ville byzantine : le problème des subsistances*, Rome.

Dussaud 1927
Dussaud, R. : *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris.

Dussaud 1955
Dussaud, R. : *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris.

Duval 1892
Duval, R. : *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris.

Duval [3]1907
Duval, R. : *La littérature syriaque, des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête des Arabes au xiii[e] siècle…*, Paris.

Eltester1937
Eltester, W. : Die Kirchen Antiochias im iv. Jahrhundert, *ZNTW* 36, p. 251-286.

Engberding 1953
Engberding, H. : Wann wurde Severus zum Patriarchen von Antiochen geweiht ?, *OC* 37, p. 132-134.

Escolan 1999
Escolan, Ph. : *Monachisme et Église : le monachisme syrien du iv[e] au vii[e] siècle : un ministère charismatique*, Paris.

Eustratios 1894
Eustratios, I. : *Σευῆρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας*, Leipzig.

Fahd 1968
Fahd, T. : *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris.

Fedalto 1988
Fedalto, G. : *Hierarchia ecclesiastica orientalis : series episcoporum ecclesiarum Christianarum Orientalium. 2, Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padoue.

Feissel 1989
Feissel, D. : L'évêque : titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au vii[e] s., dans : *XI[e] congrès d'archéologie chrétienne. 1*, p. 801-828.

Feissel 1989a
Feissel, D. : Remarques de toponymie syrienne d'après les inscriptions grecques chrétiennes trouvées hors de Syrie, *Syria* 59, p. 319-343.

Feissel 1994
Feissel, D. : L'épigraphie des mosaïques d'églises en Syrie et au Liban : à propos de P. Donceel-Voûte, *Les pavements des époques byzantines de Syrie et du Liban : décor, architecture et liturgie*, *AntTard* 2, p. 285-291.

Feissel 2004
Feissel, D. : L'empereur et l'administration impériale, dans : *Le monde byzantin*, p. 79-110.

Feissel 2005
Feissel, D. : Les martyria d'Anasartha, *T&MByz* 14 (= *Mélanges G. Dagron*), p. 201-220.

Festugière 1959
Festugière, A.-J. : *Antioche païenne et chrétienne : Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris.

Fiey 1982
Fiey, J. M. : Un grand sanctuaire perdu ? Le martyrion de saint Léonce à Tripoli, *Muséon* 95, p. 77-98.

Fiey 1993
Fiey, J. M. : *Pour un Oriens Christianus Novus : répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beyrouth.

Fischer 1934
Fischer, C. S. : Bath A, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 1*, p. 4-7.

Fischer 1934a
Fischer, C. S. : Bath B, house A and the Roman villa, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 1*, p. 8-18.

Fischer 1934b
Fischer, C. S. : Bath C, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 1*, p. 19-31.

Flusin 1983
Flusin, B. : *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris.

Flusin 1998
Flusin, B. : Évêques et patriarches : les structures de l'Église impériale, dans : *Histoire du christianisme. 3*, p. 485-543.

Flusin 1998a
Flusin, B. : L'essor du monachisme oriental, dans : *Histoire du christianisme. 3*, p. 545-608.

Flusin 1998b
Flusin, B. : Le christianisme impérial et ses expressions : théologie, spiritualité, piété, dans : *Histoire du christianisme. 3*, p. 609-655.

Flusin 2004
Flusin, B. : Les structures de l'Église impériale, dans : *Le monde byzantin*, p. 111-141.

Forlin Patrucco 1981
Forlin Patrucco, M. : Cristianesimo e vita rurale in Siria nel iv-v secolo, *Augustinianum* 21, p. 189-206.

Fourdrin 1990
Fourdrin, J.-P. : *Les couvents paléochrétiens de l'Apamène*, thèse de doctorat de l'Université de Paris I.

Fourdrin 1993
Fourdrin, J.-P. : Note sur la localisation de Nikertaï, *REByz* 51, p. 177-183.

Fournet 2007
Fournet, J.-L. : L'enseignement des belles-lettres dans l'Alexandrie antique tardive, dans : *Alexandria*, p. 97-112.

Fowden 1999
Fowden, E. K. : *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley.

Fraisse-Coué 1998
Fraisse-Coué, Ch. : L'incompréhension croissante entre l'Orient et l'Occident (451-518), dans : *Histoire du christianisme. 3*, p. 147-196.

Frankfurter 2000
Frankfurter, D. : The consequences of hellenism in late antique Egypt : religious worlds and actors, *AGR* 2, p. 162-194.

Frend 1972
Frend, W. H. C. : The monks and the survival of the East Roman Empire in the early Christian centuries, *PPr* 54, p. 3-24 [= *Id., Religion popular and unpopular in the early Christian centuries,* Londres 1976*,* n° XVIII].

Frend 1972a
Frend, W. H. C. : Heresy and schism as social and national movements, dans : *Schism, heresy and religious protest : papers read at the tenth summer meeting and the eleventh winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. D Baker, Cambridge, p. 37-56 [= *Id., Religion popular and unpopular*, n° XXIV].

Frend 1973
Frend, W. H. C. : Severus of Antioch and the origin of the Monophysite hierarchy, dans : *The heritage of the early church : essays in honor of Georges Vasilievich Florovsky on the occasion of his eightieth birthday*, éd. D. Neiman et M. Schatkin, Rome, p. 261-275 [= *Id., Religion popular and unpopular*, n° XIX].

Frend 1973a
Frend, W. H. C. : Old and New Rome in the age of Justinian, dans : *Relations between East and West in the Middle Ages*, éd. D. Baker, Edimbourg, p. 11-28 [= *Id., Religion popular and unpopular*, n° XX].

Frend 1976
Frend, W. H. C. : Eastern attitudes to Rome during the Acacian schism, dans : *The orthodox churches and the West : papers read at the fourteenth summer meeting and the fifteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society,* éd. D. Baker, Oxford, p. 69-81 [= *Id.*, *Town and country in the early Christian centuries*, Londres 1980, n° XI].

Frend 1976a
Frend, W. H. C. : The fall of Macedonius in 511: a suggestion, dans : *Kerygma und Logos : Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum : Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, éd. A. M. Ritter, Göttingen, p. 183-195.

Frend [2]1978
Frend, W. H. C. : *The rise of the Monophysite movement : chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge.

Frend 1980
Frend, W. H. C. : The Monophysites and the transition between the ancient world and the Middle Ages, dans : *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo : da Teodosio a san Gregorio Magno : convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Rome, p. 339-365.

Frend 1981
Frend, W. H. C. : Isauria : Severus of Antioch's problem-child, 512-518, dans : *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, éd. F. Paschke, Berlin, p. 209-216.

Frend 1984
Frend, W. H. C. : *The rise of christianity*, Darton.

Frolow 1956
Frolow, A. : IC XC NIKA, *ByzSlav* 17, p. 98-113.

Ghantuz Cubbe 2001
Ghantuz Cubbe, M. de : Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Église maronite, *POr* 26, p. 3-69.

Garritte 1966
Garritte, G. : Textes hagiographiques relatifs à St Léonce de Tripoli. 2, L'*Homélie copte* de Sévère d'Antioche, *Muséon* 79, p. 335-386.

Garsoïan 1999
Garsoïan, N. : *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain.

Gasquet 1879
Gasquet, A. L. : *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris.

Gatier 1983
Gatier, P.-L. : Un séisme, élément de datation de l'œuvre de Romanos le Mélode, *JS*, p. 229-238.

Gatier 1984
Gatier, P.-L. : Tremblements du sol et frissons des hommes : trois séismes en Orient sous Anastase, dans : *Tremblements de terre : histoire et archéologie : IVe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (2, 3, 4 novembre 1983)*, Valbonne, p. 87-94.

Gatier 1985
Gatier, P.-L. : Nouvelles inscriptions de Gerasa, *Syria* 62, 1985, p. 297-312.

Gatier 1986
Gatier, P.-L. : Les inscriptions grecques, dans : Th. Ulbert, *Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis*, Mayence, p. 161-169.

Gatier 1988
Gatier, P.-L. : Un témoignage sur des églises d'Antioche, *Syria* 65, p. 383-389.

Gatier 1994
Gatier, P.-L. : Villages du Proche-Orient protobyzantin (4ème-7ème s.) : étude régionale, dans : *The Byzantine and early Islamic Near East. 2, Land use and settlement patterns : papers of the second workshop on late antiquity and early Islam*, éd. G. R. D. King and A. Cameron, Princeton, p. 17-48.

Gatier 1998
Gatier, P.-L. : Inscriptions grecques de Résafa, *MDAI(D)* 10, p. 237-241.

Gatier 2001
Gatier, P.-L. : "Grande" ou "petite Syrie Seconde" ? Pour une géographie historique de la Syrie intérieure protobyzantine, dans : *Conquête de la steppe*, p. 91-109.

Gatier, Ulbert 1991
Gatier, P.-L. et Ulbert, Th. : Ein Türsturzinschrift aus Resafa-Sergiupolis, *MDAI(D)* 5, p. 177-182, pl. 54-56.

Gaudemet ²1989
Gaudemet, J. : *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. 3, L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris.

Gawlikowski 2000
Gawlikowski, M. : Un nouveau mithraeum récemment découvert à Huarté près d'Apamée, *CRAI*, p. 161-171.

Gawlikowski 2001
Gawlikowski, M. : Le mithraeum de Haouarte (Apamène), *Topoi* 11, p. 183-193.

Gawlikowski 2007
Gawlikowski, M. : The mithraeum at Hawarte and its paintings, *JRA* 20 (1), p. 336-361

Geider 1991
Geider, M.-B. : *Les communautés juives des provinces romaines de Syrie et d'Arabie, de la fin de l'époque hellénistique à la conquête arabe*, thèse de doctorat de l'Université de Tours.

Geider 1991
Geider, M.-B. : Les communautés juives des provinces romaines de Syrie et d'Arabie, de la fin de l'époque hellénistique à la conquête arabe, *REJ* 154, 1995, p. 219-225.

Génier1909-1910
Génier, R. : Un Arabe patriarche de Jérusalem : St Élie, *Conférences St Étienne* 1, p. 285-320.

Geyer 2000
Geyer, B. : Des fermes byzantines aux palais omayyades ou L'ingénieuse mise en valeur des plaines steppiques de Chalcidique, dans : *Aux origines de l'archéologie aérienne*, p. 109-122.

Geyer, Rousset 2000
Geyer, B. et Rousset, O. : Les steppes arides de la Syrie du Nord à l'époque byzantine ou "La ruée vers l'est", dans : *Conquête de la steppe*, p. 111-121.

Gibbon 1983
Gibbon , E. : *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain. 2, Byzance (455-1500)*, trad. F. Guizot, Paris [trad. de : *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, Londres 1776-1788].

Goossens 1943
Goossens, G. : *Hiérapolis de Syrie : essai de monographie historique*, Louvain.

Grabar ²1984
Grabar, A. : *L'iconoclasme byzantin : le dossier archéologique*, Paris.

Graffin 1960
Graffin, F. : La catéchèse de Sévère d'Antioche, *OSyr* 5, p. 47-54.

Graffin 1978
Graffin, F. : La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère d'Antioche : invectives contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques, dans : *Erkenntnisse und Meinungen. 2, Festschrift für Werner Strothmann zum 70. Geburtstag*, éd. G. Wiessner, Göttingen, p. 115-130.

Gray 1979
Gray, P. T. R. : *The defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leyde.

Gray 1982
Gray, P. T. R. : Neo-Chalcedonianism and the tradition : from patristic to Byzantine theology, *ByzF* 8, 1982, p. 61-70.

Greatrex 1998
Greatrex, G. : *Rome and Persia at war : 502-532*, Leeds.

Gribomont 1957
Gribomont, J. : Les homélies ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du messalianisme, *OSyr* 2, p. 419-432.

Gribomont 1965
Gribomont, J. : Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce, *StudMon* 7, p. 7-24.

Gribomont 1975-1976
Gribomont, J. : La catéchèse de Sévère d'Antioche et le *Credo*, *POr* 6-7, p. 125-158.

Grillmeier 1958
Grillmeier, A. : Der Neu-Chalkedonismus : um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte, *HJ* 77, p. 151-166.

Grillmeier 1984
Grillmeier, A. : Das östliche und das westliche Christusbild : zu einer Studie über den Neuchalkedonismus, *Th&Ph* 59, 1984, p. 84-96.

Grillmeier 1990
Grillmeier, A. : *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2, 1, Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition (451-513)*, Paris 1990 [trad. de : *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 1* Fribourg-en-Brisgau 1979].

Grillmeier 1993
Grillmeier, A. : *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2, 2 L'Église de Constantinople au vi^e siècle*, Paris [trad. de : *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 2*, Fribourg-en-Brisgau 1989].

Grillmeier 1996
Grillmeier, A. : *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2, 4, L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris 1996 [trad. de : *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 4*, Fribourg-en-Brisgau 1990].

Grillmeier 2002
Grillmeier, A. : *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochen nach 451 bis 600*, Fribourg-en-Brisgau.

Grosdidier de Matons 1977
Grosdidier de Matons, J. : *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris.

Grumel 1958
Grumel, V. : *Traité d'études byzantines. 1, La chronologie*, Paris.

Grumel [2]1972
Grumel, V. : *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. 1, Les actes des patriarches. 1, Les regestes de 381 à 715*, Paris.

Guidi 1881
Guidi, I. : Mundhir III. und die beiden monophysitischen Bischöfe, *ZDMG* 53, p. 142-146.

Guidoboni 1994
Guidoboni, E. : *Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century*, Rome.

Guillen Pérez 1998
Guillen Pérez, M. G. : El patriarcado de Antioquía : una somera introducción, *A&Cr* 15, p. 327-378.

Guillou 1979
Guillou, A. : L'évêque dans la société méditerranéenne des vi^e-viie siècles : un modèle, *BECh* 131, p. 5-19.

Haacke 1953
Haacke, R. : Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553), dans : *Chalkedon. 2*, p. 95-177.

Haarer 2006
Haarer, F. K. : *Anastasius I : politics and empire in the late Roman Empire*, Cambridge.

Hadjipsaltis 1961
Hadjipsaltis, C. : Un archevêque inconnu de Chypre : Philoxénos (vi^e siècle), *Byzantion* 31, p. 215-216.

Haddad 1949
Haddad, G. : *Aspects of social li*fe *in Antioch in the Hellenistic-Roman period*, Ph. D. diss. University of Chicago.

Hadot 1984
Hadot, I. : *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris.

Hadot 1996
Hadot, I. : Introduction générale. 5, La réfutation du manichéisme, dans : Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, introd. et éd. I. Hadot, Leyde, p. 114-144.

Hainthaler 1996
Hainthaler, Th. : La lutte entre chalcédoniens et antichalcédoniens, dans : A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2/4, L'Église d'Alexandrie, la Nibie et l'Éthiopie après 451*, p. 69-89.

Hajjar 1962
Hajjar, J. : *Le synode permanent (Σύνοδος ἐνδημοῦσα) dans l'Église byzantine des origines au xie siècle*, Rome.

Hajjar 1985
Hajjar, Y. : *La triade d'Héliopolis-Baalbek : iconographie, théologie, culte et sanctuaires*, Montréal.

Hall 2001-2002
Hall, L. J. : Berytus through the classical texts : from *colonia* to *civitas*, *Aram* 13-14, p. 141-169.

Hall 2004
Hall, L. J. : Roman Berytus : Beirut in late antiquity, Londres-New York.

Hannah 1999
Hannah, D. D. : *Michael and Christ : Michael traditions and angel christology in early christianity*, Tübingen.

Hanton 1927-1928, E. : Lexique explicatif du "Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure", *Byzantion* 4, p. 53-136.

Hardy 1968
Hardy, E. R. : The Egyptian policy of Justinian, *DOP* 22, p. 23-41.

Harrak 1998
Harrak, A. : Notes on Syriac inscriptions. 1, The inscription of Maʻar-zaytā (Syria), *Orientalia* 64, p. 110-119.

Harvey 1993
Harvey, S. A. : The memory and meaning of a saint : two homilies on Simeon Stylites, *Aram* 5, p. 219-241.

Hausherr 1935
Hausherr, I. : L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, *OCP* 1, p. 328-360 [= *Id., Études de spiritualité orientale*, Rome 1969, p. 64-96].

Haye 2003
Haye, K. M. : Severus of Antioch : an inheritor of Palestinian monasticism, *Aram* 15, p. 159-171.

Hayes 1930
Hayes, E. R. : *L'école d'Édesse*, Paris.

Hefele, Leclrecq 1908
Hefele, C. J. von et Leclrecq, H. : *Histoire des conciles d'après les documents originaux. 2, 2*, Paris.

Heintz 1998
Heintz, F. : Circus curses and their archaeological context, *JRA* 11, p. 337-342.

Heintz 2000
Heintz, F. : Magic tablets and the games at Antioch, dans : *Antioch*, p. 163-167.

Helmer 1962
Helmer, S. : *Der Neuchalkedonismus : Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn.

Hesse 1976
Hesse, O. : Was Mark the Monk a 6th century higumen near Tarsus ?, *ECR* 8, p. 177-183.

Hild, Hellenkemper 1990
Hild, F. et Hellenkemper, H. : *Tabula Imperii Byzantini. 5, Kylikien und Isaurien*, Vienne.

Hill 1996
Hill, S. : *The early Byzantine churches of Cilicia and Isauria*, Aldershot.

Höhn 1993
Höhn, H.-J. : Le prédicateur, dans : A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. 2/2, L'Église de Constantinople au VI[e] siècle*, p. 182-207.

Hollmann 2003
Hollmann, A. J. : A curse tablet from the circus at Antioch, *ZPE* 145, p. 76-82.

Honigmann 1922-1923
Honigmann, E. : Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit, *ZS* 1, p. 15-33.

Honigmann 1923-1924
Honigmann, E. : Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum, *ZDPV* 46, p. 149-193 [n° 1-205] ; 47, p. 1-64 [n° 206-500].

Honigmann 1947
Honigmann, E. : The patriarchate of Antioch, *Traditio* 5, p. 135-161.

Honigmann 1951
Honigmann, E. : *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle*, Louvain.

Honigmann 1951a
Honigmann, E. : Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du « Syntagma des XIV titres ». Appendice 2, Le *Canonicon* de Sévère d'Antioche d'après ses *Select letters [SL]*, dans : *Id.*, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, Bruxelles, p. 82-83.

Honigmann 1953
Honigmann, E. : Anthimus of Trebizond, patriarch of Constantinople (June 535-March 536), dans : *Id., Patristic studies*, Rome 1953, p. 185-193.

Honigmann 1953a
Honigmann, E. : Zacharias of Mitylene (536 AD), dans : *Id., Patristic studies*, p. 194-204.

Honigmann 1953b
Honigmann, E. : Heraclianus of Chalcedon (537 A. D.), Soterichus of Caesarea in Cappadocia and Achillius, dans : *Id., Patristic studies*, p. 205-216.

Horn 2003
Horn, C. B. : Peter the Iberian and Palestinian anti-chalcedonian monasticism in fifth- and early sixth-century Gaza, *Aram* 15, p. 109-128.

Ignatios III 1970
Ignatios Yāʿqūb III (Zakka Iwas I[er]) : *L'exhalaison du parfum* ou *La vie du patriarche Mār Sawiros le Grand* (en arabe), Damas 1970.

Jacquot 1931
Jacquot, P. : *Antioche, centre de tourisme*, Beyrouth.

Janin [2]1964
Janin, R. : *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique*, Paris.

Janin [2]1969
Janin, R. : *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. 1, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. 3, Les églises et les monastères*, Paris.

Jarry 1967
Jarry, J. : Inscriptions arabes, syriaques et grecques du massif du Bélus en Syrie du Nord, *AnIs* 7, p. 139-220.

Jarry 1968
Jarry, J. : *Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IV[e] au VII[e] siècle*, Le Caire.

Jarry 1970
Jarry, J. : Inscriptions arabes, syriaques et grecques du massif du Bélus en Syrie du Nord (suite), *AnIs* 9, p. 187-214.

Jones 1959
Jones, A. H. M. : Were ancient heresies national movements in disguise?, *JThS* n. s. 10, p. 280-298.

Jones 1960
Jones, A. H. M. : Church finance in the fifth and sixth centuries, *JThS* n. s. 11, p. 84-94.

Jones 1964
Jones, A. H. M. : *The later Roman Empire (284-602)*, Oxford 1964.

Jones [2]1971
Jones, A. H. M. : *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford.

Jugie 1925
Jugie, M. : Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche : la doctrine du péché originel chez les Pères grecs, *EO* 25, p. 129-162, 257-285.

Kaden 1953
Kaden, E.-H. : Die Edikte gegen Manichäer von Diokletian bis Justinian, dans : *Festschrift Hans Lewald*..., Bâle, p. 55-68.

KAZAN 1962
Kazan, S. : Isaac of Antioch homily against the Jews. 2, The attitudes towards the Jews in Syriac literature, *OC* 46, p. 87-98.

KAZAN 1963
Kazan, S. : Isaac of Antioch homily against the Jews. 2, The attitudes towards the Jews in Syriac literature, *OC* 47, p. 89-97.

KAZAN 1965
Kazan, S. : Isaac of Antioch homily against the Jews. 2, The attitudes towards the Jews in Syriac literature, *OC* 49, p. 57-78.

KENNEDY 1985
Kennedy, H. : The last century of Byzantine Syria : a reinterpretation, *ByzF* 10, p. 141-183.

KENNEDY 1992
Kennedy, H. : Antioch : from Byzantium to Islam and back again, dans : *The city in Late Antiquity*, éd. J. Rich, Londres-New York, p. 181-198.

KHOURI-SARKIS 1957
Khouri-Sarkis, G. : Réception d'un évêque syrien au VI[e] siècle, *OSyr* 2, p. 137-184.

KITZINGER 1954
Kitzinger, E. : The cult of images in the age before iconoclasm, *DOP* 8, p. 83-150.

KLEINBAUER 2000
Kleinbauer, W. E. : The church building at Seleucia Pieria, dans : *Antioch*, p. 217-218.

KLIJN 1965
Klijn, A. F. F. : *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas : das älteste Christentum in Syrien*, Neukirchen-Vluyn [trad. de : *Edessa : de stad van de apostel Thomas : het oudste Christendom in Syrië*, Baarn 1962].

KLUM-BÖHMER 1979
Klum-Böhmer, E. : *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit : Kontroverstheologie im V. und VI. Jh.*, Munich.

KNEZEVICH 1985
Knezevich, L. C. : *The administration and management of the patriarcate of Antioch*, Ph. D. diss. New York University.

KRAELING 1932
Kraeling, C. H. : The Jewish community at Antioch, *JBL* 51, p. 130-160.

KRAUSS 1902
Krauss, S. : Antioche, *REJ* 45, p. 27-49.

KRÜGER 1884
Krüger, G. : *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna.

KUGENER 1907
Kugener, M. A. : Sur l'emploi en Syrie, au VI[e] siècle de notre ère, du mot "barbare" dans le sens de "arabe", *OC* 7, p. 408-412.

KUNDEREWICZ 1962
Kunderewicz, C. : Les topotérètes dans les *Novelles* de Justinien et dans l'Égypte byzantine, *JJP* 14, p. 33-50.

LAJTAR, WIPSZYCKA 1998
Lajtar, A. et Wipszycka, E. : L'épitaphe de Duḫēla *SB* III 6249 : moines gaïanites dans des monastères alexandrins, *JJP* 28, p. 55-69.

LAMMENS [2]1914
Lammens, H. : *Le Liban : notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques*, Beyrouth.

LAMMENS 1932
Lammens, H. : Les charmes de la Béryte pré-islamique, *RO* 64, p. 253-264.

LAMOREAUX 1995
Lamoreaux, J. C. : Episcopal courts in late Antiquity, *JECS* 3, p. 143-167.

LAMOREAUX 1998
Lamoreaux, J. C. : The provenance of Ecumenius' *Commentary on the* Apocalypse, *VChr* 52, p. 88-108.

LANCKORONSKI, NIEMANN, PETERSEN 1893
Lanckoronski, Ch., Niemann, G. et Petersen, E. : *Les villes de la Pamphylie et de la Pisidie. 2, La Pisidie*, Paris [trad. de : *Städte Pamphyliens und Pisidiens. 2*, Vienne 1892].

LANIADO 2002
Laniado, A. – *Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin*, Paris.

LASH 1974
Lash, C. J. A. : Saint Athanase dans les écrits de Sévère d'Antioche, dans : *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie : actes du colloque de Chantilly, 23-25 septembre 1973*, éd. Ch. Kannengiesser, Paris, p. 377-394.

LASH 1973
Lash, C. J. A. : *Saint Sévère d'Antioche, Les Homélies cathédrales (37-39) : texte syriaque, traduction française, introduction et commentaire*, thèse de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques, Paris 1973 [position dans : *AEHE (IV[e] sect.)* 106, 1973-1974, p. 857-860].

LASSUS 1934
Lassus, J. : La mosaïque de Yakto, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 1*, p. 114-156.

LASSUS 1938
Lassus, J. : L'église cruciforme : Antioche-Kaoussié 12-F, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 2*, p. 5-44.

LASSUS 1947
Lassus, J. : *Sanctuaires chrétiens de Syrie : essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie, du III[e] s. à la conquête musulmane*, Paris.

LASSUS 1969
Lassus, J. : Antioche en 459, d'après la mosaïque de Yaqto, dans : *Apamée de Syrie*, p. 137-146.

LASSUS 1972
Lassus, J. : *Les portiques d'Antioche*, Princeton [= *Antioch-on-the-Orontes. 5*].

Lassus 1977
Lassus, J. : La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie, dans : *ANRW. 2, 8*, p. 54-102.

Laurent 1946
Laurent, V. : Le patriarcat d'Antioche du IVe au VIIe siècle : à propos d'un livre récent, *REByz* 4, p. 239-256.

Le Nain de Tillemont 1712
Lenain de Tillemont, L. S. : *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles… 16, L'histoire de S. Prosper, de S. Hilaire pape, de S. Sidoine, d'Acace de Constantinople, de saint Eugène de Carthage et de la persécution de l'Église d'Afrique par les Vandales, d'Euphème et de saint Macédone, patriarches de Constantinople…*, Paris.

Le Nain de Tillemont 1738
Lenain de Tillemont, L. S. : *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église… 6, Depuis Théodose II jusqu'à Anastase*, Paris.

Le Quien 1740
Le Quien, M. : *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus…*, 2, Paris.

Leblanc 2000
Leblanc, J. : Contribution des photographies obliques à la recherche des parcellaires : l'exemple d'Anasartha, dans : *Aux origines de l'archéologie aérienne*, p. 133-138.

Leblanc, Poccardi 1999
Leblanc, J. et Poccardi, G. : Étude sur la permanence de tracés urbains et ruraux antiques à Antioche-sur-l'Oronte, *Syria* 76, p. 91-126.

Leblanc, Poccardi 1999-2000
Leblanc, J. et Poccardi, G. : Note sur l'emplacement possible du stade olympique de Daphné (Antioche-sur-l'Oronte), *Aram* 11-12, p. 389-397.

Lebon 1909
Lebon, J. : *Le monophysisme sévérien : étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain.

Lebon 1914
Lebon, J. : Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-544), dans : *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller… 1*, Louvain, p. 197-214.

Lebon 1929
Lebon, J. : Les citations patristiques dans le *Sceau de la Foi*, *RHE* 25, p. 7-8.

Lebon 1930
Lebon, J. : Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche, *RHE* 26, p. 880-915.

Lebon 1932
Lebon, J. : Encore le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche, *RHE* 28, p. 296-313.

Lebon 1943
Lebon, J. : Textes inédits de Philoxène de Mabboug, *Muséon* 43, p. 17-220.

Lebon 1946
Lebon, J. : Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie, *Muséon* 59, p. 525-528.

Lebon 1951
Lebon, J. : La christologie du monophysisme syrien, dans : *Chalkedon. 1*, p. 425-580.

Lepelley 1998
Lepelley, C. : Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècle : continuités et ruptures avec le patronat classique, dans : *L'évêque dans la cité*, p. 17-33.

Levi 1947
Levi, D. : *Antioch mosaic pavements. 1*, Princeton.

Levick 1967
Levick, B. : *Roman colonies in southern Asia Minor*, Oxford.

Leyerle 2001
Leyerle, B. : *Theatrical shows and ascetic lives : John Chrysostom's attack on spiritual marriage*, Berkeley-Los Angeles-Londres.

Liebeschuetz 1972
Liebeschuetz, J. H. G. W. : *Antioch : city and imperial administration in the later Roman Empire*, Oxford.

Liebeschuetz 1977
Liebeschuetz, J. H. G. W. : Epigraphic evidence for the Christianisation of Syria, dans : *Limes : Akten des XI. Internationalen Limeskongresses (Székesfehérvár, 30.8.-6.9.1976)*, éd. J. Fitz, Budapest, p. 485-508 [= *Id., From Diocletian to the Arab conquest : change in the late Roman Empire*, Aldershot 1990, n° VIII].

Liebeschuetz 1977
Liebeschuetz, J. H. G. W. : The defences of Syria in the sixth century, dans : *Studien zu den Militärgrenzen Roms. 2, Vorträge des 10. Internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior*, éd. D. Haupt et H. G. Horn, Cologne, p. 487-499 [= *Id., From Diocletian to the Arab conquest*, n° XX].

Liebeschuetz 1979
Liebeschuetz, J. H. G. W. : Problems arising on the conversion of Syria, dans : *The church in town and countryside : papers read at the seventeenth summer meeting and the eighteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. D. Baker, Oxford, p. 17-24.

Liebeschuetz, Kennedy 1988
Liebeschuetz, J. H. G. W. et Kennedy, H. : Antioch and the villages of northern Syria in the fifth and sixth centuries A.D. : trends and problems, *NMS* 38, p. 65-90 [= *Id., From Diocletian to the Arab conquest*, n° XVI].

Lieu [2]1992
Lieu, S. N. C. : *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, Tübingen.

Lieu 1994
Lieu, S. N. C. : *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leyde.

Lieu 1997
Lieu, S. N. C. : Manichaeism in early Byzantium : some observations, dans : *Atti del terzo congresso internazionale di studi « Manicheismo e Oriente cristiano antico »: Arcavacata di Rende –. Amantea, 3 agosto-5 settembre 1993*, éd. L. Cirillo et A. Van Tongerloo, Turnhout, p. 217-234.

Lim 1999
Lim, R. : Consensus and dissensus on public spectacles in Early Byzantium, *ByzF* 24, p. 159-179.

Lizzi 1987
Lizzi, R. : *Il potere episcopale nell'Oriente romano : rapprezentatione ideologica e realità politica (iv-v sec. d C.)*, Rome.

Loosley 2003
Loosley, E. : *The architecture and liturgy of the Bema in fourth- to sixth-century Syrian churches*, Kaslik.

Macadam 2001-2002
Macadam, H. I. : *Studia et circenses* : Beirut's Roman law school in its colonial, cultural context, *Aram* 13-14, p. 193-226.

Macdonald 1997
Macdonald, J. : Leontius of Jerusalem's *Against the Monophysites* as a possible source for Justinian's *Letter to the Alexandrian monks*, *Byzantion* 67, p. 375-382.

MacMullen 1998
MacMullen, R. : *Christianisme et paganisme du ive au viiie siècle*, Paris [trad. de : *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*, New Haven 1997].

Mahfoud 1967
Mahfoud, G.-J. : *L'organisation monastique dans l'Église maronite : étude historique*, Beyrouth.

Mahler 1916
Mahler, E. : *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig.

Majcherek 2007
Majcherek, G. : The late Roman auditoria of Alexandria : an archaeological overview, dans : *Alexandria*, p. 11-50.

Mango 1980
Mango, C. : *Byzantium : the Empire of the New Rome*, Londres.

Mango 1995
Mango, M. M. : Artemis at Daphne, *ByzF* 21, p. 263-282.

Maraval 1985
Maraval, P. : *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris.

Maraval 1998
Maraval, P. : La réception de Chalcédoine dans l'empire d'Orient, dans : *Histoire du christianisme. 3*, p. 107-145.

Maraval 1998a
Maraval, P. : La politique religieuse de Justinien, dans : *Histoire du christianisme. 3*, p. 389-4426.

Maraval [2]2001
Maraval, P. : *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris.

Maricq 1952
Maricq, A. : Notes philologiques. 3, Tablette de défixion de Beyrouth (*SEG* 7, 213), *Byzantion* 22, p. 368-370

Marrou 1963
Marrou, H.-I. : *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, dans : *Nouvelle histoire de l'Église. 1*, éd. L.-J. Rogier *et al.*, Paris.

Marrou [6]1981
Marrou, H.-I. : *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 2, Le monde romain*, Paris.

Martimort 1982
Martimort, A. G. : *Les diaconesses : essai historique*, Rome.

Martin 1998
Martin, A. : L'image de l'évêque à travers les *Canons d'Athanase*, dans : *L'évêque dans la cité*, p. 59-70.

Martin 1985
Martin, A.-G. : Prédication de Sévère d'Antioche sur la sécheresse, *RR* 36, p. 49-54.

Martin 1959
Martin, R. : Commentaire archéologique de l'*Antiokchikos*, dans : Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 38-61.

Maspéro 1914
Maspéro, J. : Horapollon et la fin du paganisme égyptien, *BIAO* 11, p. 163-195.

Maspéro 1923
Maspéro, J. : *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Paris.

Matéos 1974
Matéos, J. : Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche, dans : *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours* [sic] *26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome : rapports et communications*, Rome, p. 135-161.

Mazal 1995
Mazal, O. : *Manuel d'études byzantines*, Turnhout [trad. de : *Handbuch der Byzantinistik*, Graz 1989].

McCullough 1982
McCullough, W. S. : *A short history of Syriac Christianity to the rise of Islam*, Chico (Calif.).

McNamee 1998
McNamee, K. : Another chapter in the history of scholia, *CQ* 48, p. 269-288.

Meer, Mohrmann 1960
Meer, F. van der et Mohrmann, Ch. : *Atlas de l'antiquité chrétienne*, Paris 1960 [trad. de : *Atlas van de oudchristelijke wereld*, Amsterdam 1958].

Melluso 2000
Melluso, M. : *La schiavitù nell'età giustinianea : disciplina giuridica e rilevanza sociale*, Paris.

Métivier 2005

Métivier, S. : *La Cappadoce (IVe-VIe siècle) : une histoire provinciale de l'empire romain*, Paris.

Meunier 1997

Meunier, B. : *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie : l'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris.

Meyendorff 1969

Meyendorff, J. : *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris.

Meyendorff 1993

Meyendorff, J. : *Unité de l'empire et division des chrétiens : l'Église de 450 à 680*, Paris 1993 [trad. de : *Imperial unity and Christians divisions : the church, 450-680 A.D.*].

Meyers 1998

Meyers, E. M. : Postscript to the Gush Ḥalav hoard, *Atiqot* 35, p. 107-108.

Michel 2001

Michel, A. – Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine) : Ve-VIIIe s. : typologie architecturale et aménagements liturgiques (avec catalogue des monuments), Turnhout.

Miller 1997

Miller, T. : *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore (Md.).

Millon, Schouler 1988

Millon C. et Schouler, B. : Les jeux olympiques d'Antioche, *Pallas* 34, p. 61-76.

Mittmann 1970

Mittmann, S. : *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes*, Wiesbaden.

Moeller 1944-1945

Moeller, Ch. : Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VIe s. en Orient : Néphalios d'Alexandrie, *RHE* 40, p. 73-140.

Moeller 1951

Moeller, Ch. : Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle, dans : *Chalkedon. 1*, p. 637-720.

Moeller 1961

Moeller, Ch. : Un fragment du *Type* de l'empereur Anastase I, dans : *Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies, held at Christ Church, Oxford, 1959. 1, Introductio, editiones, critica, philologica*, éd. F. L. Cross [= *Studia patristica* 3], Berlin, p. 240-247.

Mondésert 1989

Mondésert, C. : Inscriptions et objets chrétiens de Syrie et de Palestine, *Syria* 37, p. 116-130.

Morrisson 1989

Morrisson, C. : Monnaie et prix à Byzance du Ve au VIIe siècle, dans : *Hommes et richesses dans l'empire byzantin. 1, IVe-VIIe s.*, Paris, p. 239-260.

Moosa 1986

Moosa, M. : *The Maronites in history*, Syracuse (N.Y.).

Mossay 1965

Mossay, J. : *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVe siècle*, Louvain.

Motta 2003

Motta, D. : L'imperatore Anastasio : tra storiografia ed agiografia, *MediterrAnt* 6, p. 195-234.

Mouterde 1930-1931

Mouterde, R. : Le glaive de Dardanos : objets et inscriptions magiques de Syrie. 34, Envoûtement d'une écurie de courses de la Béryte romaine, *MUSJ* 15, p. 106-123.

Mouterde 1964

Mouterde, R. : Regards sur Beyrouth phénicienne, hellénistique et romaine, *MUSJ* 40, p. 145-189.

Mouterde, Poidebard 1945

Mouterde, R. et Poidebard, J. : *Le Limes de Chalcis. Organisation de la steppe en Haute Syrie romaine*, Paris.

Mundell Mango, M. => Mango, M. M.

Muralt 1855

Muralt, É. de : *Essai de chronographie byzantine pour servir à l'examen des annales du Bas-Empire et particulièrement des chronographes slavons de 395 à 1057*, Saint-Pétersbourg.

Naaman 1971

Naaman, P. : *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint-Maroun : les origines des maronites : essai d'histoire et de géographie*, Beyrouth.

Naironius 1679

Naironius, Faustus : *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum*, Rome.

Nasrallah 1970

Nasrallah, J. : Le couvent de Saint-Siméon l'Alépin : témoignages littéraires et jalons sur son histoire, *POr* 1, p. 327-356.

Nasrallah 1971

Nasrallah, J. : L'orthodoxie de Siméon Stylite l'Alépin et sa survie dans l'Église melchite, *POr* 2, p. 345-364.

Nasrallah 1972

Nasrallah, J. : Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon, *Syria* 49, p. 127-159.

Nau 1903

Nau, François : Les Maronites inquisiteurs de la foi catholique, du VIe au VIIe siècle, *BASLM* 97, p. 343-350, 98, p. 367-383 (partiellement repris dans : *Pentalogie antiochienne : domaine maronite. 1, 1*, éd. Y. Moubarak, Beyrouth 1984, p. 265-274).

Nielsen [2]1993

Nielsen, I. : *Thermae et balnea : the architecture and cultural history of Roman public baths*, Aarhus.

Nin 1994

Nin, M. : Monaci e monachesimo nella predicazione di Severo di Antiochia : a proposito delle "Omelie cattedrali" LV e LXI, *Augustinianum* 34, p. 207-221.

O'Leary 1952
O'Leary, De Lacy E. : Severus of Antioch in Egypt, *Aegyptus* 32, p. 425-436.

Olivar 1972
Olivar, A. : Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne, dans : *Mélanges liturgiques offerts au R. P. dom Bernard Botte…*, Louvain, p. 429-443.

Olivar 1980
Olivar, A. : Sever d'Antioquia en la història de la predicació, *RCT* 5, p. 403-442.

Olivar 1980a
Olivar, A. : Über das Schweigen und die Rücksichtsnahme auf die schwache Stimme des Redners der altchristlichen Predigt, *Augustinianum* 20, p. 267-274.

Olivar 1991
Olivar, A. : *La predicación cristiana antigua*, Barcelone.

Ostrogorsky 1956
Ostrogorsky, G. : *Histoire de l'État byzantin*, Paris [trad. de : *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich [2]1952].

Papaconstantinou 2000
Papaconstantinou, A. : Antioche ou l'Égypte ? Quelques considérations sur l'origine du "Danielstoff", *CArch* 48, p. 5-10.

Papadopoulos 1951
Papadopoulos, C. A. : *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Alexandrie.

Pargoire 1923
Pargoire, J. : *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris.

Parisot 1901
Parisot, J. : Les chorévêques (1-3), *ROC* 6, p. 157-171.

Pasquato 1976
Pasquato, O. : *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo : paganesimo e cristianesimo ad Antiochea e Costantinopoli nel IV secolo*, Rome.

Patlagean 1977
Patlagean, É. : *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance : 4e-7e siècles*, Paris.

Patrich 1995
Patrich, J. : *Sabas, leader of Palestinian monasticism : a comparative study in eastern monasticism : fourth to seventh century*, Washington.

Peers 2001
Peers, G. : *Subtle bodies : representing angels in Byzantium*, Berkeley.

Peeters 1948
Peeters, P. : Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite ?, *AB* 66, p. 134-198.

Peeters 1950
Peeters, P. : Hypatius et Vitalien : autour de la succession de l'empereur Anastase, *AIPhO* 10, 1950, p. 5-51.

Peisker 1903
Peisker, M. : *Severus von Antiochien : ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus*, Halle.

Peña 1996
Peña, I. : *The Christian art of Byzantine Syria*, Reading.

Peña, Castellana, Fernández 1975
Peña, I., Castellana, P. et Fernández, R. : *Les stylites syriens*, Milan.

Peña, Castellana, Fernández 1983
Peña, I., Castellana, P. et Fernández, R. : *Les cénobites syriens*, Milan.

Perrone 1980
Perrone, L. : *La Chiesa di Palestina e le controversie christologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia.

Perrone 1999
Perrone, L. : "Four Gospels, four Councils" : One Lord Jesus-Christ, *LA* 49, p. 357-396.

Perrone 2002
Perrone, L. : Theological controversies in Byzantine Palestine : a *retractatio* and some *prolegomena* to future research, *MediterrAnt* 5, p. 9-23.

Peters 1977-1978
Peters, F. E. : Byzantium and the Arabs of Syria, *AArchSyr* 27-28, p. 97-113.

Petit 1955
Petit, P. : *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris.

Petit 2006
Petit, F. : *Sévère d'Antioche : fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'*Octateuque *et sur les* Règnes, Louvain.

Pétridès 1903
Pétrides, S. : Oecumenius de Tricca : ses œuvres, son culte, *EO* 6, p. 307-310.

Pétridès 1904
Pétrides, S. : Spoudaei et philopones, *EO* 7, p. 341-348.

Piccirillo 1989
Piccirillo, M. : Gruppi episcopali nelle tre Palestine e in Arabia ?, dans : *XIe congrès d'archéologie chrétienne. 1*, p. 460-502.

Piccirillo 2002
Piccirillo, M. : *L'Arabie chrétienne*, Paris.

Piraud-Fournet 2003
Piraud-Fournet, P. : Le "palais de Trajan" à Bosra : présentation et hypothèses d'identification, *Syria* 80, p. 5-40.

Poccardi 1994
Poccardi, G. : Antioche de Syrie : pour un nouveau plan de l'île de l'Oronte (Ville neuve) du IIIe au Ve siècle, *MEFRA* 106, p. 993-1023.

Poccardi 2001
Poccardi, G. : L'île d'Antioche à la fin de l'Antiquité : histoire et problème de topographie urbaine, dans : *Recent research in late-antique urbanism*, éd. L. Lavan, p. 155-172.

Poggi 1986
Poggi, V. : Severo di Antiocha alla scuola di Beirut, dans : *L'eredità classica nelle lingue orientali*, éd. M. Pavan et U. Cozzoli, Rome, p. 57-71.

Poggi 1997
Poggi, V. : Ammonio d'Ermia, maestro di Severo di Antiocha, dans : *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale : forme e modi di trasmissione : atti del seminario nazionale, Trieste, 19-20 settembre 1996*, éd. A. Valvo, Alexandrie, p. 159-175.

Puech 1979
Puech, H. C. : *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris.

Quasten 1963
Quasten, J. : *Initiation aux Pères de l'Église. 3, L'âge d'or de la littérature patristique grecque du concile de Nicée au concile de Chalcédoine*, Paris [trad. de : *Patrology. 3, The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht 1960].

Rabbath ²1989
Rabbath, E. : *Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps. 1, L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*, Beyrouth.

Rapp 2005
Rapp, C. : *Holy bishops in late antiquity : the nature of christian leadership in an age of transition*, Berkeley-Los Angeles-London.

Reeves 1992
Reeves, J. C. : *Jewish lore in Manichaean cosmogony : studies in the* Book of giants *traditions*, Cincinnati.

Renaudot 1713
Renaudot, E. : *Historia patriarchorum Alexandrinorum Jacobitorum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII...,* Paris.

Renhart 1995
Renhart, E. : *Das syrische Bema : liturgisch-archäologische Untersuchungen,* Graz.

Renhart 1996
Renhart, E. : Das syrische Bema : ein Resümee, *MiChA* 2, 1996, p. 73-86.

Rentinck 1970
Rentinck, P. : *La cura pastorale in Antiochia nel* IV *secolo*, Rome.

Rey-Coquais 1987
Rey-Coquais, J.-P. : Épigraphie, dans : P. et M. T. Canivet, *Ḥūarte, sanctuaire chrétien d'Apamène (*IV*e-*VI*e s.). 1*, p. 159-167.

Rey-Coquais 1996
Rey-Coquais, J.-P. : Mosaïques inscrites paléochrétiennes de la Syrie du Nord-Ouest, *Syria* 73, p. 101-107.

Rey-Coquais 2002
Rey-Coquais, J.-P. : Inscriptions de l'hippodrome deTyr, *JRA* 15, p. 325-335.

Rey-Coquais 2005
Rey-Coquais, J.-P. : Tyr aux derniers siècles paléochrétiens : autour du synode de 518, *MUSJ* 58, p. 513-530.

Rey-Coquais 2006
Rey-Coquais, J.-P. : Inscriptions grecques chrétiennes de Syrie, dans : *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, éd. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas, p. 37-89.

Richard 1946
Richard, M. : Le néochalcédonisme, *MSR* 3, p. 156-161.

Ries 1988
Ries, J. : *Les études manichéennes : des controverses de la Réforme aux découvertes du* XX*e siècle*, Louvain-la-Neuve.

Robert 1946
Robert, L. : *Hellenica : recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. 3,* Paris.

Robin 2006
Robin, Ch.-J. : La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois, *MUSJ* 59, p. 319-364.

Rorem, Lamoreaux 1998
Rorem, P. et Lamoreaux, J. C. : *John of Scythopolis and the Dionysian corpus : annotating the Areopagite*, Oxford.

Rose 1882
Rose, G. A. : *Kaiser Anastasius I. 1, Die äussere Politik des Kaisers*, Halle.

Rose 1888
Rose, G. A. : *Die byzantinische Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I.,* Wohlau.

Rouéché 1984
Rouéché, C. : Aclamations in the later Roman Empire : new evidence from Aphrodisias, *JRS* 74, p. 181-190.

Rouhana 1998
Rouhana, P. : *La vision des origines religieuses des Maronites entre le* XV*e et le* XVIII*e s. : de l'évêque Gabriel Ibn al-Qilaʿi († 1516) au patriarche Étienne Douhaihy (1670-1704)*, thèse de l'Institut catholique de Paris.

Rousseau 1997
Rousseau, Ph. : Eccentrics and coenobites in the late Roman East, *ByzF* 24, p. 35-50.

Roux 2001
Roux, R. : The concept of orthodoxy in the *Cathedral Homilies* of Severus of Antioch, dans : *Papers presented at the thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, éd. M. F. Wiles-E. J. Yarnold [= *Studia patristica* 35], Louvain, p. 487-493.

Roux 2002
Roux, R. : *L'exégèse biblique dans les* Homélies cathédrales *de Sévère d'Antioche*, Rome.

Roux 2003
Roux, R. : Note sur la fonction épiscopale selon Sévère d'Antioche, dans : *ΕΥΚΟΣΜΙΑ : studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, éd. V. Ruggieri et L. Pieralli, Catanzaro, p. 427-441.

SALAVILLE 1929
Salaville, L. : Τεσσαρακοστὴ = Ascension et Pentecôte au IVe s., *ÉO* 28, p. 209-214.

SALIOU 2000
Saliou, C. : À propos de la ταυριανὴ πύλη : remarques sur la localisation présumée de la Grande Église d'Antioche de Syrie, *Syria* 77, p. 217-226.

SALIOU 2000a
Saliou, C. : Mesurer le paradis : contribution au portrait d'Antioche aux époques romaine et protobyzantine, dans : *Mégapoles*, p. 802-819.

SALIOU 2000b
Saliou, C. : Gaza dans l'Antiquité tardive : nouveaux documents épigraphiques, *RBi* 107, p. 390-411.

SAMUEL 1957
Samuel, V. C. : *The Council of Chalcedon and the christology of Severus of Antioch,* Ph. D. diss. Yale University, New Haven.

SAMUEL 1973
Samuel, V. C. : The christology of Severos of Antioch, *AbS* 4, p. 126-190.

SAMUEL 1976
Samuel, V. C. : Further studies on the christology of Severos of Antioch, *EkPh* 58, p. 270-301.

SARKISSIAN 1965
Sarkissian, K. : *The Council of Chalcedon and the Armenian church*, Londres.

SARTRE 1982
Sartre, M. : Les nomades et l'Empire en Arabie, dans : *Id.*, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles, p. 121-203.

SARTRE 1985
Sartre, M. : *Bostra des origines à l'Islam*, Paris.

SARTRE 1998
Sartre, M. : Nom, langue et identité culturelle en Syrie aux époques hellénistique et romaine, dans : *Fouilles de Khirbet es-Samra en Jordanie. 1*, éd. J.-B. Humbert et A. Desreumaux, Turnhout, p. 555-562.

SARTRE 2000
Sartre, M. : Antioche : capitale royale, ville impériale, dans : *Mégapoles*, p. 492-505.

SARTRE-FAURIAT 1998
Sartre-Fauriat, A. : Culture et société dans le Hauran (Syrie du Sud) d'après les épigrammes funéraires (IIIe-Ve siècles ap. J.-C.), *Syria* 75, p. 213-224.

SARTRE-FAURIAT 2001
Sartre-Fauriat, A. : *Des tombeaux et des morts : monuments funéraires, société et culture en Syrie du Sud du Ier s. av. J.-C. au VIIe s. apr. J.-C.*, Beyrouth.

SAUVAGET 1939
Sauvaget, J. : Les Ghassanides et Sergiopolis, *Byzantion* 14, p. 115-130.

SAUVAGET 1941
Sauvaget, J. : *Alep : essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe s.*, Paris.

SAXER 1998
Saxer, V. : *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle : esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spolète.

SCHATKIN 1974
Schatkin, M. : The Maccabean martyrs, *VChr* 28, p. 97-113.

SCHELTEMA 1970
Scheltema, H. J. : *L'enseignement de droit des antécesseurs*, Leyde.

SCHÖNMETZER 1953
Schönmetzer, A. : Zeittafel zur Geschichte des Konzil von Chalkedon, dans : *Chalkedon. 2*, p. 941-967.

SCRECKENBERGER 1982
Screckenberger, H. – Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches historisches Umfeld (1-11. Jh), Francfort s/Main.

SCHWARTZ 1934
Schwartz, E. : *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma,* Munich.

SCHWARTZ 1960
Schwartz, E. : Zur Kirchenpolitik Justinians, dans : *Id., Gesammelte Schriften. 4*, Berlin 1960, p. 276-328.

SCOPELLO 1997
Scopello, M. : Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la *Vie de Porphyre* de Marc le Diacre, ch. 85-91), *AntTard* 5, p. 187-209.

SEGAL 1970
Segal , J. B. - *Edessa, « the blessed city »*, Oxford.

SEYRIG 1935
Seyrig, H. : Notes archéologiques. 1, Mégalopsychia ; 2, Sur le style de la mosaïque de Yatko, *Berytus* 2, p. 44-47 [= *Id.*, *Scripta varia : mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris 1985, p. 477-483].

SEYRIG 1958
Seyrig, H. : Inscriptions grecques, dans : G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine. 3*, Paris, p. 2-62.

SFAMENI GASPARRO 2006
Sfameni Gasparro, G. – Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani : la *Vita di Severo* di Zacharia Scholastico, *Mene* 6, p. 33-92.

SHAHÎD 1971
Shahîd, I. : *The martyrs of Najrān : new documents*, Bruxelles.

SHAHÎD 1989
Shahîd, I. : *Byzantium and the Arabs in the fifth century*, Washington.

SHAHÎD 1995
Shahîd, I. : *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, Washington 1995.

Simon [2]1964
Simon, M. : *Verus Israel : étude sur les relations entre les chrétiens et les juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris.

Simon, Benoît [5]1998
Simon, M. et Benoît, A. : *Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris.

Sodini 1988
Sodini, J.-P. : Géographie historique et liturgie : l'opposition entre Antiochène et Apamène, dans : *Géographie historique du monde méditerranéen*, éd. H. Ahrweiller, Paris, p. 201-206.

Sodini 2006
Sodini, J.-P. : Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie, dans : *Les liturgies syriaques*, éd. F. Cassingena-Trévdedy et I. Jurasz, Paris 2006, p. 221-266.

Soler 2006
Soler, E. : *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C. : pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth.

Sotinel 1998
Sotinel, C. : Le personnel épiscopal : enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité, dans : *L'évêque dans la cité*, p. 105-126.

Spanneut 1990
Spanneut, M. : *Les Pères de l'Église. 2* : *Du IVe au VIIIe s.*, Paris.

Speigl 1980
Speigl, J. : Die Synode von Heraklea 515, *AHC* 12, p. 47-61.

Speigl 1984
Speigl, J. : Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532, *AHC* 16, p. 264-285.

Speigl 1996
Speigl, J. : Synoden im Gefolge der Wende der Religionspolitik unter Kaiser Justinos (518), *OS* 45, 1996, p. 3-20.

Spiessens 1962
Spiessens, C. L. : Les patriarches d'Antioche et leur succession apostolique, *OSyr* 7, p. 389-434.

Staats 1972
Staats, R. : Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung, *VChr* 26, p. 29-52.

Stein, Palanque 1949
Stein, E. et Palanque, J.-R. : *Histoire du Bas-Empire. 2* : *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien,* Paris-Bruxelles-Amsterdam.

Sukenik 1932
Sukenik, E. L. : *The ancient synagogue of Beth Alpha : an account of the excavations conducted on behalf of the Hebrew University, Jerusalem*, Jérusalem.

Sürmann 1998
Sürmann, H. : *Die Gründungsgeschichte des Maronitischen Kirche*, Wiesbaden.

Sürmann 1998a
Sürmann, H. : Le monachisme, la politique et les querelles théologiques du cinquième au septième siècle, dans : *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église (IIe-début VIIe siècle) : patrimoine syriaque : actes du colloque V. 1*, Antélias, p. 259-274.

Tabet 1968
Tabet, J. : Le témoignage de Sévère d'Antioche sur la vigile cathédrale, *Melto* 4/2, p. 5-12.

Taft 1968
Taft, R. F. : Some notes on the bema in the East and the West Syrian traditions, *OCP* 34, p. 326-359.

Taft 1991
Taft, R. F. : *A history of the liturgy of St. John Chrysostomus. 4*, *The diptychs*, Rome.

Tardieu 1986
Tardieu, M. : Ṣâbiens coraniques et "ṣâbiens" de Ḥarrân, *JA* 274, p. 1-44.

Tardieu 1990
Tardieu, M. : *Les paysages reliques : routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain.

Tate 1989
Tate, G. : La Syrie à l'époque byzantine : essai de synthèse, dans : *Archéologie et histoire de la Syrie. 2*, p. 97-116.

Tate 1992
Tate, G. : *Les campagnes de la Syrie du Nord, du IIe au VIIe siècle : un exemple d'expansion démographique et économique à la fin de l'antiquité*, Paris.

Tate 1996
Tate, G. : Le problème de la défense et du peuplement de la steppe et du désert, dans le nord de la Syrie, entre la chute de Palmyre et le règne de Justinien, *AArchSyr* 42, p. 331-337.

Tate 2004
Tate, G. : *Justinien : l'épopée de l'Empire d'Orient (527-565)*, Paris.

Tate 2004a
Tate, G. : La Syrie-Palestine, dans : *Le monde byzantin*, p. 373-401.

Tchalenko 1953-1958
Tchalenko, G. : *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine*, Paris.

Tchalenko 1990
Tchalenko, G. : *Églises syriennes à bêma. Texte,* Paris.

Tchalenko, Baccache 1979-1980
Tchalenko, G. et Baccache, E. : *Églises de village de la Syrie du Nord*, Paris.

Teeter 1997
Teeter, T. M. : Letters of recommendation or letters of peace ?, dans : *Akten des 21. Internationalen Papyrologen-kongresses, Berlin, 13.-19.8.1995. 2*, éd. B. Kramer *et al.*, Stuttgart, p. 954-960.

TEITLER 1985
Teitler, H. C. : Notarii *and* exceptores *: an inquiry into role and significance of shorthand writers in the imperial and ecclesiastical bureaucracy of the Roman Empire (from the early principate to c. 450 A.D.)*, Amsterdam.

THÉODOROS 1957
Théodoros, A. : *Ἡ Χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας*, Athènes.

TIXERONT [7]1928
Tixeront, J. : *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. 3, La fin de l'âge patristique (430-800)*, Paris.

TRIMINGHAM 1979
Trimingham, J. S. : *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times,* Londres.

TROMBLEY 1994
Trombley, F. R. : *Hellenic religion and Christianization c. 370-529. 2*, Leyde.

TROMBLEY 2004
Trombley, F. R. : Christian demography in the *territorium* of Antioch (4th-5th C.) : observations on the epigraphy, dans : *Culture and society*, p. 59-85.

ÜDING 1953
Üding, L. : Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, dans : *Chalkedon. 2*, p. 569-676.

ULBERT 1986
Ulbert, Th. : *Resafa. 2, Die Basilika des heiligen Keuzes in Resafa-Sergiupolis*, Mayence.

ULBERT 1989
Ulbert, Th. : Bischof und Kathedrale (4.-7. Jh.) : archäologische Zeugnisse, dans : *XIe congrès d'archéologie chrétienne. 1*, p. 429-456.

UTHEMANN 1999
Uthemann, K.-H. : Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, *Augustinianum* 39, p. 5-83.

VAILHÉ 1900-1901
Vailhé, S. : Origines religieuses des Maronites, *ÉO* 4, p. 96-102, 154-162.

VAKALOUDI 2000
Vakaloudi, A. D. : Δεισιδαιμονία and the role of the apotropaic magic amulets in the early Byzantine Empire, *Byzantion* 70, p. 182-210.

VAKALOUDI 2000a
Vakaloudi, A. D. : Religion and magic in Syria and wider Orient in the early Byzantine period, *ByzF* 26, p. 255-280.

Van de Paverd 1970 :Van de Paverd, F. : *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Rome.

VAN ROEY 1953
Van Roey, A. : L'histoire des débuts de l'Église jacobite, dans : *Chalkedon. 2*, p. 339-360.

VASILIEV 1950
Vasiliev, A. A. : *Justin the First : an introduction to the epoch of Justinian the Great, Cambridge* (Mass.).

VASILIEV [2]1952
Vasiliev, A. A. : *History of the Byzantine Empire : 324-1453*, Londres.

VASILIEV 1955-1956
Vasiliev, A. A. : Notes on some episodes concerning the relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the fourth to the sixth century, *DOP* 9-10, p. 306-316.

VELTRI 1996
Veltri, G : Jewish traditions in Greek amulets, *BJGStud* 18, p. 33-47.

VOGLER 1989
Vogler, Ch. : Les juifs dans le *Code Théodosien*, dans : *Les chrétiens devant le fait juif : jalons historiques,* éd. J. Le Brun, Paris, p. 35-74.

VÖÖBUS 1960
Vööbus, A. : *History of asceticism in the Syrian Orient : a contribution to the history of culture in the Near East. 2, Early monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain.

VÖÖBUS 1973
Vööbus, A. : The origin of the Monophysite church in Syria and Mesopotamia, *ChHist* 42, p. 17-26.

VÖÖBUS 1975
Vööbus, A. : Découverte d'une lettre de Sévère d'Antioche, *REByz* 33, p. 295-298.

VÖÖBUS 1975a
Vööbus, A. : Neue Entdeckungen für die Biographie des Severus von Antiochen von Jōḥannān von Bēt Aphtōnjā, *OS* 24, p. 333-337.

VÖÖBUS 1975-1976
Vööbus, A. : Discovery of the biography of Severus of Antioch by Qyriacos of Tagrit, *RSBN* 12-13, p. 117-124.

VÖÖBUS 1988
Vööbus, A. : *History of asceticism in the Syrian Orient : a contribution to the history of culture in the Near East. 3*, Louvain.

VORDERSTRASSE 2004
Vorderstrasse, T. : The romanization and christianization of the Antiochene region : the material evidence from three sites, dans : *Culture and society*, p. 86-101.

VRIES 1957
Vries, W. de : La conception de l'Église chez les Syriens séparés de Rome, *OSyr* 2, p. 111-124.

VUOLANTO 2003
Vuolanto, V. : Selling a freeborn child : rhetoric and social realities in the late Roman world, *AncSoc* 33, p. 169-207.

WAAGÉ 1952
Waagé, D. B. : *Antioch-on-the-Orontes. 4, 2, Greek, Roman, Byzantine and Crusader coins*, Princeton.

Wal, Lokin 1985

Wal, N. van der et Lokin, J. H. A. : *Historiae iuris Graeco-Romani delineatio : les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningen.

Waegeman 1986

Waegeman, M. : Les traités *Adversus Judaeos* : aspects des relations judéo-chrétiennes dans le monde grec, *Byzantion* 56, p. 295-313.

Wallace-Hadrill 1982

Wallace-Hadrill, D. S. : *Christian Antioch: a study of early Christian thought in the East*, Cambridge.

Watt 1999

Watt, J. W. : A portrait of John Bar Aphtonia, founder of the monastry of Qenneshre, dans : *Portraits of spiritual authority*, p. 155-169.

Welles 1938

Welles, C. B. : The inscriptions, dans : *Gerasa, city of the Decapolis : an account embodying the record of a joint excavation conducted by Yale University and the British school of archaeology in Jerusalem (1928-1930), and Yale University and the American Schools of Oriental Research (1930-1931, 1933-1934)*, éd. C. H. Kraeling, New Haven, p. 355-616.

Wenger 1953

Wenger, L. : *Die Quellen des römischen Rechts*, Vienne.

Weulersse 1934

Weulersse, J. : Antioche, essai de géographie urbaine, *BEO* 4, p. 27-79.

Whitby 1998

Whitby, L. M. : Evagrius on patriarchs and emperors, dans : *The propaganda of power : the role of panegyric in late antiquity*, éd. M. Whitby, Leyde, p. 321-344.

Wickham 1993

Wickham, L. R. : Severus of Antioch on the Trinity, dans : *Papers presented at the eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. 1, Historica, theologica et philosophica, gnostica*, éd. E. A. Livingstone [= *Studia patristica* 24], Louvain, p. 360-371.

Wigram 1923

Wigram, W. A. : *The separation of the Monophysites*, Londres [réimpr. New York 1978].

Wilber 1938

Wilber, D. N. : The theatre at Daphne, dans : *Antioch-on-the-Orontes. 2*, p. 54-94.

Wilken 1976

Wilken, R. L. : The Jews of Antioch, *SBLSP* 10, p. 67-74.

Wilken 1983

Wilken, R. L. : *John Chrysostom and the Jews : rhetoric and reality in the late 4th century*, Berkeley.

Will, Orrieux 1992

Will, Edouard. et Orrieux, C. : « *Prosélytisme juif* » *? Histoire d'une erreur*, Paris.

Will 1997

Will, Ernest : Antioche sur l'Oronte, métropole de l'Asie, *Syria* 74, p. 99-113.

Will 2000

Will, Ernest : Antioche, la métropole de l'Asie, dans : *Mégapoles*, p. 482-491.

Winkler 1999

Winkler, D. W. : Theodosius von Alexandrien (535-566) : ökumenischer Patriarch der Miaphysiten, *ZKTh* 121, p. 396-412.

Wipszycka 1970

Wipszycka, E. : Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne, dans : *Proceedings of the twelfth international congress of papyrology*, éd. D. H. Samuel, Toronto, p. 511-525.

Wirth 1990

Wirth, G. : Anastasius, Christen und Perser : zu den Problemen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche um die Wende zum 6. Jahrhundert, *JbAC* 33, p. 81-139.

Yegül 2000

Yegül, F. : Bath and bathing in Roman Antioch, dans : *Antioch*, p. 145-151.

Youssef 2001

Youssef, Y. N. : Notes on the cult of Severus of Antioch in Egypt, *EphL* 115, p. 10-14.

Youssef 2003

Youssef, Y. N. : The homily on the archangel Michael attributed to Severus of Antioch revisited, *BSAC* 52, p. 103-117.

Youssef 2006

Youssef, Y. N. : Severus of Antioch in Scetis, *ANES* 43, p. 142-163.

Youssef 2006a

Youssef, Y. N. : The role of Severus of Antioch in the dialogue between Greek, Coptic and Syriac cultures, dans : *Actes du 9e symposium syriacum (Kaslik, septembre 2004)* [= *POr* 31, 2006], p. 163-184.

Zabolotsky 1976

Zabolotsky, N. A. : The christology of the ancient Oriental churches in Severus of Antioch's doctrine, *JMP* (english ed.) 2, p. 62-67.

Zabolotsky 1976a

Zabolotsky, N. A. : The christology of Severus of Antioch, *EkPh* 58, p. 357-386.

Ziadé 2007

Ziadé, R. : *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien : les homélies de grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leyde-Boston.

Zhisman 1867

Zhisman, J. : *Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche*, Vienne.

LIMINAIRE

LA VIE DE SÉVÈRE D'ANTIOCHE

La vie de Sévère d'Antioche (*ca*. 465-538)

I. LA FORMATION INTELLECTUELLE ET RELIGIEUSE (465-508)

A. Les origines géographique et familiale

Sévère naquit vers 465 à Sozopolis de Pisidie (**pl. XVI**) [1], province enclavée du diocèse d'Asie, aux confins de la Phrygie salutaire. Son père appartenait à la βουλή locale [2]. L'éducation soignée et coûteuse qu'il reçut, ainsi que ses deux frères [3], les serviteurs qui l'accompagneront pendant ses études [4], une première vocation de juriste [5] confirment que la famille comptait au premier rang des notables de l'ancienne Apollonia [6]. La fortune de ses parents passait en effet pour considérable [7]. On sait que, dès le IVe siècle, l'épiscopat oriental doit beaucoup de ses membres, l'essentiel peut-être, à la classe des grands propriétaires fonciers [8]. De fait, les sources jacobites et coptes [9] – non sans intérêt partisan, il est vrai – insistent sur un grand-père homonyme, évêque de la cité et signataire au concile d'Éphèse, en 431, de la déposition de Nestorius [10]. Cet ascendant n'aurait pas empêché Sévère d'avoir longtemps différé son propre baptême, jusque vers 488. Il ne s'agirait pas d'un cas exceptionnel : on a prétexté même une coutume locale. Plusieurs indices semblent pourtant suggérer, au contraire, que Sévère était dépourvu d'éducation chrétienne [11]. L'ascendance épiscopale qu'on lui prête vaudrait alors surtout comme un critère social d'appartenance à l'aristocratie terrienne. Les premières ardeurs de ce brillant esprit semblent au demeurant bien plus intellectuelles que religieuses, comme en témoigne l'excellence de ses études [12].

* Les biographies de Zacharie le Scholastique (*CPG* 6999 = *Vita*) et de Jean de Beith Aphtonia (*CPG* 7527 = *Vita*) constituent les principaux textes de référence, dont dépendent, plus ou moins strictement, les autres témoignages en langues orientales, à caractère historiographique ou liturgique. En grec, il faut surtout retenir les passages pertinents des chroniqueurs Malalas (*CPG* 7511) et Théophane le Confesseur, des historiens Évagre le Scholastique (*CPG* 7500) et Théodore le Lecteur (*CPG* 7503), de l'hagiographe Cyrille de Scythopolis (*CPG* 7535 = *Vita Euthymii* ; *CPG* 7536 = *Vita Sabae*), ainsi que les documents synodaux de 518-519 et de 536 (*CPG* 9325-9331). En latin, le bréviaire de Libératus (*CPL* 685), ainsi que les chroniques de Victor de Tunnuna (*CPL* 2260) et de Marcellinus Comes (*CPL* 2270) comportent quelques renseignements originaux. Voir t. 2, p. 3-39, le *Catalogue raisonné des sources*.

1. Aujourd'hui Uluborlu, à l'ouest du lac d'Eğirdir. Fondée par Séleukos Ier Nikator sous le nom d'Apollonia, à l'emplacement d'une localité indigène appelée Margion ou Mordiaion, cette ancienne colonie séleucide devint Sozopolis au IVe siècle, peut-être pour christianiser le souvenir d'un dieu local Sozon (θεὸς Σώζων), autrefois identifié à Apollon. Lanckoronski, Niemann, Petersen 1893, p. 9 et n. 6, 10 ; Levick 1967, p. 14-15, 17, 39, 45 ; Jones 1971, p. 128-129, 140-142 ; Belke, Mersich 1990, p. 387-388. Contrairement à la cité voisine et capitale provinciale d'Antioche de Pisidie, située du côté oriental du lac, Apollonia n'avait jamais reçu de vétérans romains ni le statut juridique afférent. Dans la jeunesse de Sévère, l'usage du latin avait d'ailleurs disparu de toute la région, depuis le IVe siècle au plus tard ; voir Levick 1967, p. 128-162. Il n'est cependant pas impossible qu'une sensibilité linguistique ait persisté dans l'enseignement des *grammatikoi* du secteur, dont le chef-lieu avait constitué longtemps un foyer de culture latine, bien documenté par l'épigraphie. La précocité du jeune étudiant d'Alexandrie, qui pourra donc poursuivre son cursus à Béryte avec un an d'avance sur son condisciple gaziote Zacharie le Scholastique (*Vita*, Kugener, p. 46), ou la connaissance que le patriarche oriental saura montrer, par la suite, d'un Père latin comme Cyprien de Carthage (*SL*, Brooks, V, 6, 333-337 [296-299]), s'explique peut-être ici.
2. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 11.
3. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 11.
4. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 92.
5. Au terme d'une évolution que déplorait déjà Libanios (*Or.* 72, § 21-33, Foerster, t. 4, p. 356-358), la maîtrise du droit commande désormais les plus hautes positions politiques et administratives. Son enseignement s'adressait donc à la jeunesse des classes dirigeantes. Dans son *HC* 11, donnée le 23 ou le 25 janvier 513, pour la fête de saint Babylas, Sévère semble garder souvenir d'une telle stratégie familiale ; Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 380, 10-12 [381, 10-12].
6. La noblesse de Sévère deviendra un motif encomiastique, cultivé notamment dans l'hagiographie arabe jacobite ; voir *Fragments arabes* 1 et 2, Kugener, *PO*, t. 2, p. 397, 389.
7. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 211, l. 7-8 [7-8], 229, l. 10 [11-12].
8. Frend 1978, p. 201-202, qui établit un rapprochement social et intellectuel avec Basile de Césarée ; Rapp 2005, p. 183-188.
9. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 11, l. 4-5 [5-7] ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 211, l. 8-10 [9-12] ; *Fragment arabe* n° 1, Kugener, *PO*, t. 2, p. 396 ; Michel de Malīğ, *GCAL* 128 (= *Synaxaire*), Basset, *PO*, t. 11, p. 823 ; Athanase d'Antioche, Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 592 ; *Id.*, Youssef, *PO*, t. 49, p. 384 [385], § 3 ; *Senkessar*, Colin, *PO*, t. 45, p. 542 [543].
10. *CPG* 8721, Schwartz, p. 113, n° 62 (= *ACO* IV, 3, 2 : Seuerus 7). Voir Honigmann 1951, p. 8 et n. 2. *PChBE* 3, p. 846-847 : Sévéros 5.
11. Darling 1983, p. 15-16. Voir *infra*, la question du baptême de Sévère.
12. C'est l'impression qui se dégage en particulier de la *Vita Seueri* de son ancien condisciple Zacharie le Scholastique, même si le biographe se ménage un rôle appuyé d'initiateur spirituel.

B. Les études à Alexandrie et à Béryte [13]

1. Un cursus exceptionnel

Destiné au barreau, clef possible vers de hautes ambitions [14], Sévère parcourut avec éclat le cursus universitaire le plus distingué : propédeutique grammaticale et rhétorique, tant grecque que latine, à Alexandrie ; droit à Béryte. Dans leurs domaines respectifs, les deux universités proposent un enseignement alors inégalé, même de Constantinople. La première brille des derniers feux de sa tradition propre, littéraire et philosophique, ainsi que d'un remarquable regain d'intérêt pour l'aristotélisme [15]. La seconde se trouve au cœur des grandes compilations à l'origine du code de Théodose (439) et, plus tard, de celui de Justinien (533) [16]. Il faut bien sûr supposer une solide formation préalable, dispensée d'abord à Sozopolis, soit les premiers jalons de cette ἐγκύκλιος παιδεία [17] que va couronner Alexandrie. Condisciple de ces études égyptiennes, Zacharie le Scholastique, originaire de Gaza (Palestine Ire), voit d'ailleurs son ami bientôt suffisamment cultivé pour abréger son séjour égyptien et le précéder d'un an à Béryte, sans doute en 486.

2. Alexandrie (485-486) : les belles-lettres et la question religieuse

Les études alexandrines de Sévère ne durent donc pas excéder deux années. Le jeune homme suit l'enseignement de maîtres réputés : le sophiste Jean [18], Sopater [19], rhéteur fameux, Horapollon [20] surtout, philosophe païen, secrètement attaché à perpétuer les cultes indigènes et les pratiques magiques [21]. Nous avons en celui-ci un représentant typique de ces derniers intellectuels hostiles au christianisme dominant et localement constitués en coteries influentes [22]. On le soupçonnait de mésuser de son prestige professoral pour induire ses élèves à des sacrifices interdits. « Il connaissait d'une façon remarquable son art, écrit à son propos Zacharie le Scholastique, et son enseignement était digne d'éloge ; mais il était de religion païenne, et plein d'admiration pour les démons et la magie [23]. » Quand il sera démasqué, par suite de la défection d'un étudiant d'abord complice, Paralios d'Aphrodisias, passé ensuite au christianisme, la foule alexandrine l'affublera d'ailleurs du surnom paronomastique de *Psychapollon* – le *destructeur des âmes* [24]. L'assiduité de Sévère à son cours, l'amour de l'étudiant pour la culture classique et, peut-être, la reconnaissance publique de ses talents par le maître ont dû éveiller quelque hostilité dès cette époque, puisque Zacharie le Scholastique entreprendra la biographie de son ancien condisciple, après 512, pour le disculper des rumeurs de paganisme et de sorcellerie qu'on faisait alors courir sur son compte [25].

L'auteur ne parvient cependant pas à présenter en Sévère un chrétien actif, encore moins activiste, à l'image de ces *philoponoi*, étudiants dévots et zélés qui, groupés en société sous la présidence d'Hésychios et l'autorité morale de Ménas, associent les exercices spirituels à la persécution des cultes interdits [26]. Ainsi, quand ces militants découvrent un sanctuaire clandestin d'Isis à Ménouthis, dans l'agglomération de Canope [27], et qu'ils en détruisent les idoles, Sévère se tient à distance, vaguement sympathisant [28]. Il semble alors exclusivement adonné aux belles-lettres, lisant Libanios avec enthousiasme [29]. C'est d'ailleurs par ce biais intellectuel, bien plutôt que par l'exemple dévot ou engagé,

13. Commentaires d'ensemble de Blázquez 1998 et 1999. Voir aussi Mango 1980, p. 134-135 ; Chuvin 1990, p. 108-117 ; Haye 2003, p. 161-162.
14. D'autant qu'il fallait peut-être conforter la position familiale à la mort du père de Sévère. C'est alors que sa mère décide d'envoyer ses trois fils, le futur patriarche et deux aînés, étudier à Alexandrie. Voir Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 11.
15. Qui marquera aussi la pensée de Julien d'Halicarnasse, comme plus tard celles de Jean Philopon ou d'Étienne d'Alexandrie. Voir Maspéro 1923, p. 8-10. Chez Sévère, l'identité christologique entre φύσις et ὑπόστασις dénoterait ainsi une influence aristotélicienne. D'autre part, les récentes fouilles polonaises à Kom el-Dikka ont mis au jour, dans la zone H, ce qui semble bien les *auditoria* de l'établissement universitaire tardo-antique ; Majcherek 2007 (**fig. 1a-b**). Sur le cursus alexandrin, notamment en lettres latines et comme propédeutique aux études juridiques, voir Fournet 2007.
16. Collinet 1925, p. 271-302 ; Wenger 1953, p. 619-632 ; Macadam 2001-2002, p. 203-218 ; Hall 2006, p. 195-220.
17. Hadot 1984, p. 263-293.
18. *PLRE* 2, p. 603 : Ioannes 38.
19. *PLRE* 2, p. 1020 : Sopater 3.
20. *PLRE* 2, p. 569-570 : Fl. Horapollon 2.
21. Maspéro 1914 ; Chuvin 1990, p. 108-114 ; Goulet, dans : *DPhA* 3 (2000), n° 165, p. 806-808.
22. Zacharie le Scholastique cite ainsi (*Vita*, Kugener, p. 16, l. 8-10 [10-12], 22, l. 12-14 [14-15]), groupés autour d'Horapollon, le cercle des philosophes néoplatoniciens Ammonios (Saffrey, dans : *DPhA* 1 [1989], n° 141, p. 168-170), Asklépiodote (Goulet, dans : *DPhA* 1 [1989], n° 453, p. 626-631), Héraïskos (Goulet, dans : *DPhA* 3 [2000], n° 67, p. 628-630) et Isidore (Goulet, dans : *DPhA* 3 [2000], n° 31, p. 870-978). Voir Poggi 1997, p. 166-167 ; Frankfurter 2000, p. 185-192.
23. *Vita*, Kugener, p. 15, l. 6-8 [8-11] : ܓܒܪܐ ܕܐܘܡܢܘܬܗ ܒܗ ܝܕܝܥܐܝܬ ܝܕܥ ܗܘܐ. ܘܡܠܦܢܘܬܗ ܡܫܒܚܬܐ ܗܘܬ. ܚܢܦܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܕܚܠܬܗ. ܘܡܠܐ ܬܗܪܐ ܕܫܐܕܐ ܘܚܪܫܘܬܐ ܗܘܐ.
24. *Vita*, Kugener, p. 32, l. 13 [16].
25. Accusations reprises contre Sévère en 518 (*CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 34-36) et en 536 (*CPG* 9325.4, Schwartz, p. 147, l. 35-36 ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 9-25). Voir Chuvin 1990, p. 109 : « Il (…) paraissait trop cultivé, trop brillant pour ne pas avoir pactisé quelque peu avec les démons dans sa jeunesse. »
26 - Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 12, 24, 33 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 214. Voir Pétridés 1904, p. 343-345 ; Wipszycka 1970 ; Trombley 1994, p. 1-20 ; Haye 2003, p. 162-164. Peut-être Jean Philopon devra-t-il ce surnom à son appartenance à la confrérie.
27. Villégiature située sur la côte, à 24 km à l'est d'Alexandrie (aujourd'hui près d'Aboukir).
28. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 16-35. Voir Chuvin 1990 ; Aufrère 1998, p. 66-76 ; Sfameni Gasparro 2006.
29. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 13, l. 1-2 [1-2]. En vain Sévère s'efforcera-t-il, par la suite, de marquer quelque distance vis-à-vis de la culture hellénique. Anastase le Sinaïte le traite toujours, avec mépris, de φιλόσοφος (*CPG* 7745, Uthemann, p. 109, l. 21).

que Zacharie prétend édifier son ami : il lui fait lire Basile de Césarée, correspondant du maître d'Antioche et lui aussi rhéteur, puis les homélies de Grégoire de Nazianze [30]. Aussi Sévère commence-t-il à se constituer, avant même d'adopter un mode de vie ascétique ou de s'ouvrir complètement à la foi chrétienne, une culture patristique, qu'il approfondira ensuite à Béryte. Le pieux Ménas approuve de loin, prophétisant pour son camarade la dignité patriarcale de Jean Chrysostome [31].

3. Béryte (487-492) : spécialisation juridique [32]

Lesté de grammaire, de rhétorique et de latin, Sévère gagne donc bientôt Béryte, *nutrix legum* [33], pour aborder le *ius ciuile.* Le cursus universitaire y dure cinq ans [34] et l'on peut situer ce séjour phénicien entre 487 et 492 [35]. Sévère suit l'enseignement de Léonce, fils d'Eudoxe, savant jurisconsulte qui deviendra préfet du prétoire du diocèse d'Orient (*PPO*) sous Anastase [36]. L'étudiant travaille avec ardeur : « Je suis étudiant en droit et j'aime beaucoup les lois », déclare-t-il d'emblée, dans la biographie de Zacharie le Scholastique [37]. Avec succès aussi, car, en fin de cursus, il aurait assuré, comme *antecessor*, des fonctions de répétiteur auprès de camarades moins avancés [38].

*C. Conversion et baptême (*ca. *488)*

1. Avec les étudiants dévots de Béryte

Sur le plan spirituel, ces années de Béryte correspondent à la conversion de Sévère, que précipite la double influence de son ami Zacharie de Gaza (Palestine I[re]) et d'Évagre de Samosate (Euphratésie). À son arrivée d'Alexandrie, simple *dupondius*, le premier se voit chaleureusement accueilli par Sévère, déjà *edictalis* [39]. Tous deux conviennent aussitôt de consacrer les loisirs du dimanche et de la demi-journée du samedi à l'approfondissement de leurs lectures patristiques. Un programme est bientôt dressé, qui complète les Cappadociens Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze par l'Antiochien Jean Chrysostome et les docteurs alexandrins Athanase et Cyrille [40]. Tel Ménas à Alexandrie, Évagre dirige ici un groupe d'étudiants chrétiens et fervents, qu'il édifie par sa vie ascétique, tout en faisant le lien entre ses camarades et les couvents et les sanctuaires du voisinage. Sous sa conduite, Sévère partage bientôt les exercices quasi monastiques de leur exigeante piété : prière, jeûne, chasteté, végétarisme, abstention des bains et des soins corporels, ainsi que des jeux et des divertissements publics [41]. C'est le programme retrouvé des *philoponoi* alexandrins, soucieux de perfection personnelle comme du salut d'autrui [42]. De même qu'à

30. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 13 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 215-216.
31. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 13, l. 9-14 [11-18] ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 215, l. 1-4 [1-5].
32. Zacharie le Scholatique, *Vita*, Kugener, p. 46-93. Voir Poggi 1986 ; Chuvin 1990, p. 114-117
33. Le surnom relève à l'époque du lieu commun, déjà chez Libanios ou Eunape, avant d'être repris par Justinien. Autour d'un dépôt de lois, installé au II[e] siècle, pour l'administration de la *Pars Orientis*, s'est constituée la plus célèbre école de droit du monde romain, où l'on dégagera de nouvelles méthodes d'approche des textes juridiques. Les auteurs de la compilation justinienne se formeront à Béryte, qui attire à elle un public estudiantin parfaitement cosmopolite. Les compagnons de Sévère viennent ainsi d'Asie Mineure, d'Égypte, de Syrie, de Palestine, d'Arménie ou de Macédoine. Voir Collinet 1925, p 16-54.
34. En première année, les *dupondii* ou recrues – on les désigne plaisamment du montant de la solde que perçoivent en effet les soldats engagés – étudient les *Institutes* de Gaius et les *Libri ad Sabinum* d'Ulpien. Les *edictales* de deuxième année doivent leur sobriquet à leur programme, qui porte sur les *Libri ad edictum* du même Ulpien. En troisième et quatrième années on étudie les *Responsa* de Papinien et de Paul. Une cinquième année permet l'examen des *Constitutions impériales,* consignées jusqu'en 439 dans le *Code Théodosien.* Voir Collinet 1925, p. 223-240 ; Marrou 1981, t. 2, p. 95-96 ; Poggi 1986, p. 59-60.
35. Sévère se trouve encore à Béryte, apparemment en fin d'études, quand on y apprend la mort de Pierre l'Ibère, intervenue le 1[er] décembre 491. D'après Libanios, l'année universitaire commençait au printemps ; *Or.* 48, § 11, Foerster, t. 3, p. 438-439.
36. *PLRE* 2, p. 672-673 : Leontius 23. Voir Collinet 1921 ; *Id.* 1925, p. 141-154 ; Berger 1944-1945.
37. *Vita*, Kugener, p. 52, 4 [5-6] : ܐܝܬܝ ܓܝܪ ܕܢܡܘܣܐ. ܘܗܘܐ ܪܚܡܬܐ ܐܝܬ ܠܝ ܛܒ ܠܢܡܘܣܐ.
38. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 215, l. 9-10 [10-11]. Zacharie le Scholastique paraît beaucoup moins net et semblerait plutôt parler de *notes de cours* (ὑπομνήματα/ܗܘܦܘܡܢܡܛܐ), mises par Sévère à la disposition de ses plus jeunes condisciples ; *Vita*, Kugener, p. 91, l. 10-13 [12-16]. Voir Poggi 1986, p. 62-65.
39. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 47. Sévère s'abstient notamment de soumettre son condisciple aux brimades infligées d'ordinaire aux nouveaux étudiants par leurs anciens.
40. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 53-54.
41. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 54-57. L'hagiographe prend soin de préciser que les compagnons d'Évagre n'entendaient pas s'abstenir de viande parce qu'elle serait mauvaise, selon la croyance des manichéens, mais qu'il s'agissait pour eux d'une forme de mortification. L'accusation de manichéisme sera en effet portée contre Sévère en 518 (*CPG* 9329.6, Schwartz, p. 72, l. 17-18) et en 536 (*CPG* 9325.4, Schwartz, p. 147, l. 35-37). Patriarche d'Antioche, celui-ci condamnera publiquement les spectacles du théâtre et du cirque, d'autre part, notamment dans ses *HC* 26 et 54. Il donne cependant des courses de chevaux, dans ces homélies réprobatrices, une description si vivante que l'on doit supposer qu'il avait bien dû assister lui-même à de telles manifestations dans sa jeunesse, peut-être pendant sa première année de droit (486-487), soit avant qu'Évagre et Zacharie ne l'induisissent à une conduite plus austère. L'existence d'un hippodrome est bien attestée pour cette époque à Béryte, notamment par Zacharie le Scholastique lui-même (*Vita*, Kugener, p. 58) ou par la découverte d'une *tabella circensis* (Mouterde 1930-1921 ; Maricq 1952). Les archéologues ont pu localiser sa trace dans le quartier moderne du Wadi Abou Jamil ; Curvers 2005, p. 211-214 et fig. 8.
42. Pétridès 1904, p. 345 ; Canivet 1977, p. 54 ; Trombley 1994, p. 29-45 ; Hay 2003, p. 162-164 ; Hall, 2004, p. 161-165.

Alexandrie, on fait donc aussi la chasse aux cultes païens et à la sorcellerie. Le groupe parvient à remettre ainsi dans le droit chemin plusieurs condisciples dévoyés et procède, avec l'aveu de l'évêque Jean de Béryte, à l'autodafé de livres de magie [43]. Tout en participant à ces actions, Sévère ne néglige ni ses études de droit [44], ni de faire servir à pieuse fin sa maîtrise des exercices rhétoriques, composant bientôt un panégyrique de l'apôtre Paul [45].

2. La question du paganisme de Sévère

Cette vie chrétienne a conquis Sévère et l'autorité d'Évagre semble ici décisive. Pourtant, rien ne prouve que ses origines l'y prédisposaient vraiment. Sa parenté avec l'évêque Sévère de Sozopolis, signataire à Éphèse (431), paraît plutôt douteuse. Comment le petit-fils d'un prélat, au demeurant bien engagé dans les débats christologiques, aurait-il pu demeurer si longtemps loin du baptême ? Les détracteurs chalcédoniens du patriarche n'accorderont nulle créance à l'argument d'une supposée coutume pisidienne retardant ce sacrement à l'âge d'homme fait [46]. Ils taxeront bientôt Sévère de paganisme, comme on sait, dans un esprit polémique, assurément, mais non sans quelque apparence de raison. Au propre témoignage de Zacharie le Scholastique, Sévère ne possédait en effet aucune connaissance des Écritures, même élémentaire, puisque le futur hagiographe doit lui expliquer les représentations de la *Genèse*, qui ornent les murs de l'église de la Θεοτόκος, à Béryte, en même temps qu'il l'instruit, à quelque vingt-trois ans, des tout premiers éléments de la foi chrétienne [47]. Inversement, les condamnations portées en chaire, par le patriarche antiochien, dans les années 513-516, contre les courses de l'hippodrome et les représentations théâtrales (*HC* 26, 54), ainsi qu'au sujet des Jeux olympiques (*HC* 95), montrent, chez ce prédicateur chrétien, une pleine conscience de la signification païenne de tels spectacles – originairement associés aux cultes de la Fortune et de Poséïdon, de Dionysos et de Zeus Olympien –, alors même que celle-ci n'était plus généralement perçue. Surtout, la version copte de son premier panégyrique de saint Léonce (*HC* 27), donné le 18 juin 513, définit ce martyr phénicien de Tripoli comme l'intercesseur miraculeux grâce auquel Sévère avait été « détourné de l'erreur des Grecs [48] ». Désireux de prier le saint et curieux des miracles qui faisaient sa réputation, le brillant étudiant de Béryte, encore néophyte, et ses pieux compagnons avaient en effet visité le sanctuaire tripolitain de Léonce, où Sévère aurait été brusquement confirmé dans l'idéal d'une vie philosophique et saisi par l'impérieuse nécessité de recevoir le baptême.

3. Un baptême régulier

Longtemps retardé à Béryte, ce baptême tripolitain se situe donc, de toute façon, en continuité d'un choix antérieur de vie ascétique, dont il apparaît comme l'approfondissement [49]. La cérémonie se déroule toutefois en plein accord avec les autorités ecclésiastiques locales, qui en assurent toutes les phases. Jean, l'abbé d'un couvent voisin du sanctuaire de saint Léonce, assure la catéchèse de Sévère et introduit le groupe des dévots amis auprès d'un *presbytéros* de Tripoli, dénommé lui aussi Sévère, qui sert d'intermédiaire avec le responsable du *martyrion*, le paramonaire Léonce, qui baptise le catéchumène dans la chapelle du saint martyr [50]. Zacharie de Gaza se récuse ou se voit écarté comme parrain, puisqu'il ne communiait pas, en fidèle de Pierre l'Ibère, l'évêque acéphale de Maïouma (Palestine I[re]), avec l'épiscopat chalcédonien de Phénicie maritime [51]. Évagre de Samosate y pourvoit, qui pour sa part « communi(ait) avec toutes les saintes Églises » [52]. L'eucharistie consécutive est

43. Zacharie le Scholatique, *Vita*, Kugener, p. 57-75. Voir *CPG* 6720, Aubineau (= *SC* 187), p. 285-287 ; Chuvin 1990, p. 115-117 ; Sfameni Gasparro 2006. On invoquera cependant ces événements contre Sévère pour l'impliquer lui-même dans les dérives qu'il avait justement combattues (*CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 16-18). On sait que Zacharie le Scholastique entreprend justement sa *Vita Seueri* pour l'en disculper ; *Vita*, Kugener, p. 9, l. 9-12 [11-16], 70, l. 8-9 [10-12] et p. 75, l. 8-11 [10-13]

44. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 70, l. 7 [9].

45. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 76 l. 7-8 [8-9].

46. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 11, l. 10-12 [12-15] ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 217, l. 9-12 [14-18] ; Athanase d'Antioche, Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 600 ; *Id*., Youssef, *PO*, t. 49, p. 392 [393], § 12. Le *Senkessar* éthiopien tournera la difficulté de ce baptême tardif par la pieuse légende d'un Sévère baptisé tout enfant en Phénicie, province où ses études l'auraient apparemment reconduit plus de vingt ans après ; Colin, *PO*, t. 10, p. 10 [11] (1[er] ṭerr, saint Léonce). On remarquera que le *Synaxaire arabe jacobite*, archétype du *Senkessar*, ne comporte pas ce détail ; Basset, *PO*, t. 3, p. 509 (1[er] ṭoubeh, saint Léonce).

47. *Vita*, Kugener, p. 48-51.

48. Garitte 1966, p. 358 [374], IV, 6. Voir l'introduction de l'éditeur, p. 338-339 ; voir aussi Fiey 1982, p. 87-88. La recension syriaque de *HC* 27 reste beaucoup plus allusive, quant au paganisme originel de Sévère ; Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 560, l. 30-31 [561, l. 26-28]. Jean de Beith Aphtonia évoque à mi-mots l'intercession de saint Léonce et le rappel qu'en fera le patriarche en donnant son *HC* 27 (recension copte) ; *Vita*, Kugener, p. 218, l. 1-4 [1-5]. Athanase d'Antioche décrit une apparition du martyr à Sévère, alors que celui-ci lisait Platon ; Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 594-595 ; *Id.*, Youssef, *PO*, t. 49, p. 386 [387], § 5.

49. Brown 1998, p. 180-181 ; Escolan 1999, p. 41-43, 157-159, 167-169. Zacharie le Scholastique, qui ne mentionne pas l'intervention miraculeuse de saint Léonce en la circonstance, présente bien le baptême de Sévère comme la conséquence attendue – et quelque peu sollicitée – de sa conversion préalable au mode de vie ascétique des compagnons d'Évagre ; *Vita*, Kugener, p. 77-79.

50. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 79-82. L'hagiographe se montre particulièrement soucieux d'attester la parfaite régularité du sacrement. Les adversaires du patriarche vont la contester, en effet, et taxer Sévère de simulation ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 16-24.

51. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 78. Voir *CPG* 6720, Aubineau (= *SC* 187), p. 287.

52. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 79, l. 3 [3] : ܓܒܪܐ ܕܒܪ ܫܘܬܦܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܟܠܗܝܢ ܥܕ̈ܬܐ ܩܕܝ̈ܫܬܐ: Voir aussi p. 81, l. 12-13 [12-13].

reçue avec dévotion et Sévère garde l'aube cérémonielle pendant les sept jours prescrits [53]. « Après les jours fixés et légaux, conclut Zacharie le Scholastique, nous retournâmes à Béryte [54]. »

D. La vie monastique en Palestine (492-508) (pl. XIII)

1. L'ascendant de Pierre l'Ibère

Baptisé, Sévère mène ensuite une vie exemplaire, rivalisant d'ascétisme avec Évagre, mais tout en poursuivant normalement – et brillamment – ses études juridiques [55]. Il aborde sa dernière année au printemps 491. À cette date, plusieurs membres du groupe des pieux étudiants, tels Anastase d'Édesse (Osrhoène) ou Élisée le Lycien, ont renoncé au monde pour se retirer au couvent de Pierre l'Ibère [56], entre Gaza et Maïouma, haut lieu de la résistance au concile de Chalcédoine en Palestine Ire [57]. L'annonce de la mort du célèbre ascète, survenue le 1er décembre 491 [58], précipite le mouvement. Plusieurs autres compagnons, dont Évagre lui-même, vont prendre l'habit à Maïouma [59]. Sévère s'apprête au contraire à regagner Sozopolis, « afin de s'y établir comme rhéteur et d'y exercer la profession d'avocat [60] ». Il achète même des toges à cet effet [61]. Son projet professionnel et social ne lui fait pas oublier cependant ses devoirs religieux. Avec son condisciple Zacharie, il s'est déjà rendu à Émèse, en Phénicie libanaise, pour y vénérer le chef de saint Jean-Baptiste [62]. Avant de quitter définitivement la région, il veut encore faire le pèlerinage de Jérusalem et des Lieux Saints, laisse ses bagages et ses serviteurs à Béryte, auprès de son ami, et gagne la Palestine en la seule compagnie d'un vieil esclave. À Maïouma, l'higoumène Théodore d'Ascalon (Palestine Ire), qui a succédé à Pierre l'Ibère, et surtout Évagre, son père spirituel et parrain, obtiennent sa conversion complète à la vie philosophique. Sévère ne retournera pas à Béryte et se fait moine [63].

2. Éducation monastique et partisane sous l'higoumène Théodore [64]

Jusqu'en 508, Sévère demeure en Palestine et y accomplit un parcours ascétique qui parachève sa formation spirituelle et intellectuelle. D'abord moine avec Évagre et ses anciens condisciples, il confirme, sous l'higoumène Théodore, sa vocation religieuse dans un milieu résolument hostile au concile de Chalcédoine. Fidèles à la tradition de Cyrille et de Dioscore Ier d'Alexandrie, les disciples de Pierre l'Ibère refusaient en effet obstinément toute concession aux partisans de la doctrine des deux natures du Christ, définie par l'assemblée œcuménique de 451 et que ces radicaux tenaient pour une expression renouvelée du nestorianisme, lui-même condamné à Éphèse, en 431, puis de nouveau en 449. L'Ἑνωτικόν ou *édit d'union* [65], promulgué par Zénon en 482 pour mettre un terme à la division ecclésiastique consécutive à la controverse et pierre de touche de la politique impériale, depuis lors, se voit moqué à Maïouma, qualifié de Καινωτικόν (*édit d'innovation*) et de Διαιρετικόν (*édit de division*). Il n'est pas jusqu'à la mémoire de Pierre III Monge, patriarche antichalcédonien d'Alexandrie (477/482-490), que l'on ne frappe aussi d'anathème pour l'avoir reçu publiquement [66]. Sévère en gardera d'ailleurs, chez ses adversaires dogmatiques, l'étiquette dépréciative d'*acéphale* (ἀκεφάλος), dont les sectateurs de Pierre l'Ibère se trouvent désignés dans ces milieux pour avoir quitté la communion de Pierre Monge et s'être donc retrouvés hors de toute

53. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 82, l. 1-3 [2-4]. Pour Athanase d'Antioche, il s'agit là d'une coutume de Syrie ; Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 599-600 ; *Id.*, Youssef, *PO*, t. 49, p. 393, § 12.

54. *Vita*, Kugener, p. 82, l. 6 [8] : ܟܕ ܕܝܢ ܫܠܡܘ ܝܘܡܬܐ ܩܒܝܥܐ ܘܢܡܘܣܝܐ ܗܦܟܢ ܠܒܝܪܘܬܘܣ ܡܕܝܢܬܐ:

55. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 82-83.

56. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 84-87.

57. Stiermon, « Gaza », dans : *DHGE* 20 (1984), col. 161 ; Horn 2003, p. 126-128.

58. Devos 1968, p. 349 ; Horn 2003, p. 112, n. 13.

59. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 87-88. Évagre n'était pas auparavant associé au cercle des antichalcédoniens radicaux de Pierre l'Ibère, réputés *acéphales*. En 488 (?), il avait pu répondre de Sévère sur les fonts de Saint-Léonce. Peut-être un voyage à Béryte de l'ascète de Maïouma a-t-il rallié peu après, vers 490 (?), le groupe des étudiants dévots à l'opposition au concile de Chalcédoine. Dans une lettre datée par l'éditeur entre 521 et 531, Sévère semble indiquer qu'il avait adhéré lui-même à ce parti christologique « tandis que notre saint Père l'évêque Pierre l'Ibère offrait et accomplissait le sacrifice rationnel » : ܟܕ ܡܩܪܒ ܗܘܐ ܐܒܘܢ ܩܕܝܫܐ ܦܛܪܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܝܬ ܓܪܘܓܝܐ. ܘܡܫܡܠܐ ܗܘܐ ܕܒܚܬܐ ܡܠܝܠܬܐ. (*SL*, Brooks, V, 11, p. 370, l. 15-17 [328, l. 9-11]). Voir Frend 1978, p. 202 ; Haye 2003, p. 165-169.

60. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 91, l. 14 [17] - 92, l. 1 [1] : ܒܡܣܬܐ ܕܦܘܪܣܐ ܕܪܗܛܘܪܐ: ܘܕܐܡܛܠܐ ܕܐܣܟܘܠܣܛܝܩܘܬܐ:

61. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 92, l. 7 [8].

62. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 92, l. 2-4 [3-5]. Le 2 février 514, le patriarche d'Antioche paraît s'en souvenir, en donnant son *HC* 32, panégyrique du Précurseur ; Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 410 [411]. Sur le pèlerinage émésien, voir Maraval 1985, p. 335.

63. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 92-93. Voir Chitty 1980, p. 209. Jean de Beith Aphtonia présente au contraire la vocation monastique de Sévère dans la suite directe de son baptême ; *Vita*, Kugener, p. 218, 223-224.

64. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 93-94 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 227-228.

65. *CPG* 5999.

66. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 30-32, 36-38 ; Libératus, *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re vera* XIX], p. 133, l. 13-18.

hiérarchie [67]. Pour lors, le prosélytisme chalcédonien de Sabas, archimandrite de la Grande Laure (473-532) et inspirateur de l'action répressive du patriarche Élie Ier de Jérusalem (494-516), fait planer une lourde menace sur les réfractaires palestiniens.

3. Expériences ascétiques et direction monastique [68]

Avec Anastase d'Édesse, Sévère va pratiquer l'anachorèse au désert d'Éleuthéropolis (Palestine Ire), mais son ardeur le porte à des excès qui ébranlent sa santé. Il est alors recueilli par Mamas [69], supérieur d'un couvent voisin fondé par Romanos, où la règle passe pour particulièrement dure. De retour à Maïouma, Sévère occupe d'abord une cellule solitaire, à proximité du *koinobion* de Théodore, puis se décide, vers 500, à fonder de ses deniers son propre monastère, afin d'y accueillir des disciples. Ayant réglé, à cet effet, la succession paternelle avec ses frères, il devient donc lui-même archimandrite ou higoumène. Pierre de Césarée (Palestine Ire) se place le premier sous son obédience, bientôt suivi d'autres candidats à la discipline ascétique que propose son exemple. Le Pamphylien Épiphane de Pergé, ancien évêque de Magydos [70], déposé en 477 pour avoir reçu l'*Encyclique* antichalcédonienne de l'usurpateur Basilisque [71], confère le sacerdoce au nouvel abbé [72]. Cette fondation conforte l'emprise acéphale dans la région de Gaza, où la *fédération* ou κοινόν des μονάζοντες [73], apparemment groupés autour du monastère de Pierre l'Ibère, s'est constituée en un bastion résiduel d'opposition dogmatique au patriarche Élie Ier. C'est ainsi que Sévère soulagera l'higoumène Théodore d'Ascalon en recueillant une partie des quelque cent moines antichalcédoniens chassés de Ṭōrgas ou Ṭōrags, près d'Apamée (Syrie IIe), par Flavien II d'Antioche (498-512) [74]. Il consacre enfin ses dernières années palestiniennes à l'étude de l'Écriture et de la tradition patristique – surtout de Cyrille d'Alexandrie –, en même temps qu'à celle des sciences juridiques. L'heure de l'épreuve le trouvera donc bien armé, et ses frères attaqués verront bientôt en lui un défenseur tout désigné.

II. LE PREMIER SÉJOUR À CONSTANTINOPLE (508-511) [75]

A. La polémique avec Néphalios et l'arbitrage d'Anastase [76]

1. L'offensive chalcédonienne de Néphalios

La crise éclate en 508, quand un moine égyptien au passé théologique assez difficile à définir [77], Néphalios, se fait l'agent ultrachalcédonien du patriarche Élie Ier de Jérusalem et orchestre une campagne d'expulsion des réfractaires de Maïouma [78]. Dans un discours dont Sévère eut copie, il faisait l'éloge du concile de 451 [79] et s'en prenait directement à celui que ces moines regardaient déjà comme leur chef de file spirituel. Ce dernier réplique victorieusement par ses deux *Orationes ad Nephalium* [80]. Les expulsions entreprises constituaient cependant une rupture caractérisée de la paix religieuse, à laquelle s'efforçait le pouvoir impérial depuis 482 [81] et qui existait localement, *de facto*, entre les

67. Voir ainsi *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 25, 30-31 ; Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p.147, l. 15 [Festugière, p. 75, l. 16 et n. 149]. Les actes des synodes chalcédoniens tenus contre Sévère en 518-519 et en 536 (*CPG* 9325-9331) se trouvent réunis dans la *Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata* [*ACO* 3], précisément intitulée par Schwartz. Vailhé, « Acéphales », dans : *DHGE* 1 (1912), col. 282-288 ; Schwartz 1934, p. 199-200 ; Grillmeier 1990, p. 365-366. On utilise aussi dans ce contexte le qualificatif, plus technique, d'*aposchiste* (ἀποσχιστής) ; voir Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p.147, l. 13 [Festugière, p. 75, l. 14] ; Théophane le Confesseur, de Boor, p. 156, l. 17.

68. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 96-100 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 228-231.

69. Celui-ci passera plus tard à la foi chalcédonienne, en 512 ou 513, sous l'influence de Sabas. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p.147, l. 13-20 [Festugière, p. 75, l. 14-24] ; Évagre, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 133, l. 7-9 [Festugière, p. 344, l. 18-21]. Voir Honigmann 1951, p. 8, n. 4 ; Chitty 1980, p. 225 ; Perrone 1980, p. 161 ; Patrich 1995, p. 305 ; Dauphin 1998, p. 269.

70. Sur ce personnage rallié au cercle de Pierre l'Ibère et qui avait déjà consacré les deux successeurs de ce dernier, l'higoumène Théodore et l'évêque Jean Rufus, voir Honigmann 1951, p. 132-133 ; *PChBE* 3, p. 266-267 : Épiphanios 4. On remarquera que, placée à l'embouchure du fleuve Kestros (le moderne Aksu çay), Magydos sert, avec Attalia, de débouché maritime à la Pisidie (**pl. XVI**). Épiphane se trouvait donc un quasi compatriote de Sévère. La région paraît être restée plutôt hostile à la christologie chalcédonienne (**n° 62**).

71. *CPG* 5997.

72. Jean de Claudiopolis d'Isaurie, pour le compte de Flavien II d'Antioche, semblera contester la validité canonique de cette ordination ; *SL*, Brooks, I, 1, p. 7-8 [7-8] ; voir Grillmeier 1990, p. 385, n. 134. Ce grief paraît évoqué encore en 536 ; *CPG* 9229.3, Schwartz, p. 39, l. 27-28.

73. Terme local, employé par Malalas, pour bien signifier la qualité monastique et palestinienne de Sévère ; Thurn, p. 327, l. 69. Son usage est relevé par Égérie, attesté par Cyrille de Jérusalem et, récemment encore, confirmé sur une inscription de Gaza datée de 529-530 ; voir Saliou 2000b, p. 394-395, n° 3 (avec références aux sources) ; Alpi 2006, p. 236.

74. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 111 1-6 [1-7]. Voir Honigmann 1951, p. 56-57.

75. Lebon 1909, p. 43-51 ; Duchesne 1925, p. 19-26 ; Schwartz 1934, p. 239-244 ; Bardy 1939, p. 310-312 ; Stein, Palanque 1949, p. 168-171 ; Honigmann 1951, p. 9-12 ; Charanis 1974, p. 60-72 ; Frend 1978, p. 205-221 ; Perrone 1980, p. 148-157 ; Grillmeier 1990 p. 384-391 ; Maraval 1998, p. 126-128 ; Haarer 2006, p. 145-149.

76. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 100-105 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 231-234.

77. En Égypte, Néphalios avait anathématisé Pierre Monge, soit qu'il fût alors, comme on l'a cru longtemps, un miaphysite radical qui ne pouvait se satisfaire de l'*Hénotique,* soit qu'il interprétât celui-ci en un sens strictement chalcédonien, au contraire, voire déjà néochalcédonien. Voir Lebon 1909, p. 35, 43-44 ; Moeller 1944-1945, p. 80-106 ; *Id*. 1951, p. 670-671 ; Gray 1979, p. 105-106 ; Perrone 1980, p. 148-149. Pour une analyse d'ensemble des enjeux théologiques de la querelle avec Sévère, voir Grillmeier 1993, p. 42-43, 74-81.

78. Perrone 1980, p. 148-151.

79. *CPG* 6825. Aux termes de l'*Hénotique*, on ne devait mentionner ni Éphèse (449) ni Chalcédoine (451).

80. *CPG* 7022.

81. Ces expulsions renouaient avec celles qu'avait ordonnées Marcien en 453. Voir Perrone 1980, p. 102.

autorités hiérarchiques constituées de la région de Gaza et les monastères dissidents du même secteur [82]. On comprend que les protagonistes, Néphalios, d'une part, Sévère, de l'autre, bientôt rejoint par Théodore et Mamas [83], aillent exposer leur cas à Constantinople.

2. L'affaire débattue à Constantinople

Chalcédonien de cœur, le patriarche Makédonios II de Constantinople (495-511) accueillit favorablement Néphalios [84]. Sévère s'impose cependant à la cour et gagne immédiatement la confiance de l'empereur Anastase (491-518), dont la ligne religieuse consiste en un strict respect de l'*Hénotique* [85], mais qui penche en lui-même pour une christologie antichalcédonienne. Très vite, Sévère obtient gain de cause : les moines de Maïouma se voient restaurés dans leurs biens, non sans qu'il leur soit recommandé d'avoir désormais souci de la paix de l'Église [86]. Leur porte-parole va demeurer pourtant dans la capitale jusqu'en 511.

3. Séjour prolongé de Sévère dans la ville impériale : son projet

Fort du soutien d'Anastase, que sa puissante personnalité et sa science ont vivement impressionné, Sévère se propose en effet de faire valoir une conception antichalcédonienne de l'*Hénotique* [87]. Il travaille donc à rompre le front diphysite des trois patriarches de Constantinople (Makédonios II), de Jérusalem (Élie I[er]) et d'Antioche (Flavien II). L'ambition du projet, l'intelligence de son exécution et la faveur impériale vont définitivement imposer Sévère à la tête du parti hostile à la christologie des deux natures [88].

B. Manœuvres politiques et controverse théologique [89]

1. Réseaux d'influence

Sévère mit à profit la situation pour multiplier les contacts à la cour, en ville et en province. Installé à Constantinople, son ancien condisciple Zacharie le Scholastique [90] semble l'avoir introduit auprès du patrice Clémentinos [91], consul honoraire en 511, et auprès d'Eupraxios [92], eunuque de la chambre impériale [93]. Conjointement avec Probos, neveu de l'empereur et de conviction miaphysiste [94], ceux-ci s'entremirent auprès d'Anastase, qui chargea le *magister officiorum*, qui était alors Céler [95], consul en 508, de rétablir dans leurs droits les moines de Maïouma [96]. Ce haut dignitaire, de sensibilité plutôt chalcédonienne, restera un correspondant institutionnel du patriarche antiochien, entre 512 et 518 (***n° 28***). Son ami Patricios [97], *magister utriusque militiae praesentalis*, joue les intermédiaires dans les débats ecclésiastiques, prêtant ainsi sa maison, vers 510, pour une rencontre officieuse entre Sévère et l'évêque Jean de Claudiopolis d'Isaurie, défenseur attitré des thèses du patriarche Flavien II d'Antioche [98]. Le patrice Apion [99], un opportuniste en matière dogmatique, et le patrice Paul [100], consul en 512, reçoivent aussi, à cette époque, une correspondance théologique de l'higoumène palestinien. Dans les provinces, notamment en Isaurie, Sévère écrit enfin à des notables influents, dont le comte Oecuménios [101].

82. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 103l. 10-12 [9-13]. Voir aussi Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 232.
83. Ceux-ci se trouvaient à la tête d'une délégation de quelque deux cents moines. Ses qualités de dialecticien et de juriste distinguent aussitôt Sévère. Perrone 1980, p. 153-154.
84. Alors qu'il avait refusé sa communion au théologien syriaque Philoxène de Mabboug, métropolite d'Euphratésie, venu sur invitation impériale pour participer à une réunion de la σύνοδος ἐνδημοῦσα ; voir De Halleux 1963, p. 59-63 ; Charanis 1974, p. 60 ; Haarer 2006, p. 141-143. Cette hostilité semble avoir encouragé les protestations des moines de la capitale à l'encontre de Philoxène qui conduisirent Anastase à le renvoyer discrètement en Orient. Les sources ne disent rien d'une rencontre avec Sévère avant ce départ, que suppose pourtant Honigmann, sur la seule base d'un fragment équivoque d'une lettre sévérienne (*CL*, Brooks, n° 39, *PO*, t. 12, p. 297), datée par l'éditeur de 516-518 ; Honigmann 1951, p. 8, n. 5. Il faut plutôt, avec les autres critiques, situer le séjour constantinopolitain de Philoxène avant 508.
85. Ainsi, d'accord avec les apocrisiaires alexandrins Dioscore et Chérémon, Anastase invitera fermement leur patriarche Jean III Nikiotès à revenir sur sa demande de condamnation explicite de Chalcédoine et du *Tome* de Léon comme condition pour de son acceptation, en octobre 511, de la synodique d'avènement de Timothée I[er] de Constantinople ; Lebon 1909, p. 50-51
86. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 104, l. 13 - 105, l. 1-7 [105, l. 1-10].
87. L'édit d'union ne se trouve donc plus récusé en bloc, comme il l'était par Pierre l'Ibère. Au plan juridique, il s'agit là d'une concession formelle, mais importante : Sévère et les moines de Maïouma quittent ainsi leur position dissidente. D'un point de vue stratégique, on passe en fait de la résistance à l'offensive, en cherchant à faire de l'*Hénotique* le premier instrument de lutte contre le concile de Chalcédoine.
88. Cette stratégie rencontre celle de Philoxène en Orient, mais elle se situe à un niveau plus élevé, global ou « géo-théologique ». Il ne semble pas nécessaire de supposer, entre Sévère et Philoxène, une entente préalable ni quelque concurrence.
89. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 104-110 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 234-236.
90. L'hagiographe mentionne aussi un dénommé Jean, « serviteur de Notre Seigneur Jésus-Christ », comme premier relais de Sévère à Constantinople. Peut-être s'agit-il du tribun et notaire de ce nom, destinataire d'une lettre datée entre 489 et 508 (*SL* 5, 1) ; *PLRE* 2, p. 605 : Ioannes 48.
91. *PLRE* 2, p. 303 : Fl. Clementinus Armonius Clementinus.
92. *PLRE* 2, p. 426 : Eupraxius.
93. *Vita*, Kugener, p. 95, l. 6-10 [9-14].
94. *PLRE* 2, p. 912-913 : (Fl.) Probus 8. L'entremise de Probos est rapportée par Zacharie le Scholastique, *Historia ecclesiastica* (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 51 [Hamilton-Brooks, p. 180]. Voir Cameron 1978, p. 272 ; Tate 2004, p. 67.
95. *PLRE* 2, p. 275-276 : Celer.
96 - Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 104, l. 13 - 105, l. 7 [p. 105, l. 1-10].
97. *PLRE* 2, p. 840-842 : Fl. Patricius 14.
98. *SL*, Brooks, I, 1, p. 4 [4].
99. *PLRE* 2, p. 111-112 : Apion 2.
100. *PLRE* 2, p. 854-855 : Fl. Paulus 34.
101. *CL*, Brooks, n° 1, *PO*, t. 12, p. 175-185. Voir Libératus, *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re vera* XIX], p. 133, l. 21. *PLRE* 2, p. 794 : Oecumenius.

Les contacts ne sont pas moins nombreux parmi les ecclésiastiques. Sévère dirige un parti monastique, avec Théodore d'Ascalon, Mamas, Eunomios et Acace, tous ascètes de Palestine, renforcés ensuite par l'arrivée de Pierre de Césarée [102]. En face, résistent les partisans de Néphalios dans l'entourage de Makédonios II, dont l'archimandrite Sabas viendra grossir le nombre, en 511, après la déposition du patriarche de Constantinople, en accomplissement d'une mission pour le compte d'Élie Ier de Jérusalem [103]. Sévère fait alors la connaissance de Julien d'Halicarnasse, son futur adversaire aphthartodocète des années 520, qui se rallie pour lors à sa faction [104]. Il rencontre les évêques isauriens Astérios de Célendéris [105] et Serge de Philadelphie [106], celui-ci accompagné par son futur successeur Victor et par un moine Jean, de réputation douteuse, qui se distinguait déjà par son inconduite [107]. Par l'intermédiaire de ces deux prélats, il entre en relation épistolaire avec leur métropolite, Constantin de Séleucie, puis dans la communion de l'ensemble du synode provincial isaurien, s'accordant avec cette assemblée pour donner à l'*Hénotique* valeur de condamnation du concile de Chalcédoine [108] (**pl. X**). Il débat aussi de vive voix avec les apocrisiaires d'Alexandrie Dioscore et Chérémon, qui défendent, contre le sentiment de leur propre patriarche, Jean III Nikiotès (505-516), l'acceptation pure et simple de l'édit d'union. Pendant ce séjour, Sévère eut enfin l'occasion de rencontrer des moines orientaux antichalcédoniens, sans doute inspirés par Philoxène de Mabboug, dont l'appui se révélera par la suite essentiel à sa cause [109].

Les relations épistolaires nouées par le futur patriarche d'Antioche ne concernent pas seulement l'Église d'Isaurie. Parmi ses correspondants ecclésiastiques entre 508 et 511, on compte encore l'évêque métropolitain de Cilicie IIe, Entréchios d'Anazarbe, bientôt partisan sévérien des plus sûrs [110]. L'épiscopat cappadocien se trouve aussi largement représenté. Sotérichos de Césarée (Cappadoce Ire), primat du Pont et élément essentiel de la hiérarchie orientale, se voit ainsi sollicité d'entrer dans l'alliance dogmatique conclue contre Makédonios II de Constantinople [111]. Le métropolite Cyr de Tyane (Cappadoce IIe) écrit, pour sa part, une épître à caractère théologique, conjointement adressée au moine Sévère et à Julien d'Halicarnasse [112], tandis que son suffragant Éleusinios de Sasime signifie son adhésion et recevra, en 511, une explication de la chute de Makédonios II [113]. Encore simple higoumène palestinien, Sévère a donc constitué à cette date un vaste réseau de sympathisants.

2. Réflexion doctrinale et controverse théologique

Accusé d'eutychianisme, voire de manichéisme, par les chalcédoniens de la capitale, Sévère réplique dans un discours qu'il adresse aux patrices Apion et Paul, ainsi que dans divers courriers. En toutes circonstances et à toute occasion, il définit sa position théologique, attaquant Eutychès, Apollinaire et Nestorius, se fondant chaque fois sur l'autorité de Cyrille d'Alexandrie. Une lettre ultérieure du patriarche antiochien à l'abbé du couvent de Mār Bassos (Syrie Ire) nous apprend qu'il rédigea aussi à cette époque une réfutation du traité de *L'Échelle* (Κλῖμαξ/ܣܒܠܬܐ), composé par l'hérétique eutychianisant Romain de Rhosos [114]. Zacharie le Scholastique évoque encore un opuscule, écrit toujours entre 508 et 511, contre le *Testament* (Διαθήκη/ܕܝܐܬܝܩܝ) du messalien Lampétios [115]. Le biographe ajoute un voyage de Sévère à Nicomédie (Bithynie) pour y démasquer un moine défroqué qui répandait des doctrines origénistes [116]. Le futur patriarche d'Antioche se taille ainsi la réputation d'un champion de l'« orthodoxie » et peut donc aborder la controverse christologique avec les chalcédoniens d'une position plus forte. Par exemple, il engage la discussion avec les Occidentaux Petronius Probinus [117], sénateur romain, et Renatus [118], un aristocrate de Ravenne, défenseurs de la doctrine chalcédonienne et du *Tome* du pape Léon Ier. Ceux-ci n'admettant pas la formulation théopaschite « l'un de la Sainte Trinité a souffert en sa chair [119] », par crainte d'attribuer la souffrance à la nature divine du Verbe incarné [120], le débat dévie sur la critique textuelle d'*1Tim* 3,16 et de *Mat* 27,49. Dans le premier verset, une altération malveillante d'OC (ὅς)

102. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 107, 109.
103. Théodore le Lecteur, *CPG* 7503, Hansen, p. 137, l. 3-4 ; Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 139-147 [Festugière, p. 66-75].
104. Draguet 1924, p. 4. *PChBE* 3, p. 546-561 : Ioulianos 9.
105. Honigmann 1951, p. 92.
106. Honigmann 1951, p. 93.
107. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 426-428 [378-380].
108. À l'exception de Jean de Claudiopolis, qui tient pour la ligne de stricte neutralité dogmatique défendue par Flavien II ; Honigmann 1951, p. 84-85.
109. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 110 l. 14 - 111, l. 1 [110, l. 16 - 111, l. 1].
110. *CL*, Brooks, n° 13, *PO*, t. 12, p. 207-208. Voir Libératus, *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re vera* XIX], p. 133, l. 21 ; Honigmann 1951, p. 78.
111. Voir Évagre le Scholastique, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 146, l. 7 [Festugière, p. 359, l. 10-11] ; Honigmann 1951, p. 109.
112. *CPG* 7111 ; voir Honigmann 1951, p. 114-115.
113. *CL*, Brooks, n° 13, *PO*, t. 12, p. 207-208 ; voir Honigmann 1951, p. 115.
114. *CPG* 7070.3. Brock 1975a, n° 26, p. 22 ; voir **n° 59**.
115. *Vita*, Kugener, p. 106, l. 12 [14].
116. *Vita*, Kugener, p. 106, l. 13-14 [15-17].
117. *PLRE* 2, p. 840-842 : (Petronius) Probinus 2 = *PChBE* 2, p. 1836-1837 : Petronius Probinus 1.
118. *PLRE* 2, p. 939 : Marcius Nouatus Renatus 1 = *PChBE* 2, p. 1888-1889 : Marcius Nouatus Renatus 3.
119. Εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος πέπονθε ἐν σαρκί. L'anecdote est rapportée par Sévère lui-même au troisième livre du *Contra impium grammaticum* ; *CPG* 7024, Lebon, t. 3, p. 100 [72], l. 10-11 [25-26].
120. La problématique est sensiblement la même que celle qu'introduit la doxologie du Trisagion selon Pierre le Foulon, avec sa clausule additive ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ἡμᾶς ([Dieu] « qui a été crucifié pour nous »). Une christologie étroitement antiochienne, fermée à la conception cyrillienne de l'*union hypostatique* (ἕνωσις καθ᾽ὑπόστασιν) et qui se refuse toujours à admettre la souffrance du Verbe incarné, domine encore le parti chalcédonien. Voir Meyendorff 1969, p. 38-46.

en $\overline{\Theta C}$ (Θεός) aurait, selon Sévère, gauchi le passage dans un sens favorable à ses adversaires réputés *nestoriens* [121]. Il en va de même, à la fin du second verset, précédant la relation de la mort de Jésus sur la croix (*Mat* 27,50), de l'insertion des mots « un autre s'avança et lui perça le côté de sa lance », tirés de *Jn* 19,34 [122]. Ce constat d'une fraude scripturaire, imputée à Makédonios II, pèsera d'ailleurs sur le destin du patriarche de Constantinople [123].

3. *Le* Philalèthe

Les cercles chalcédoniens de la capitale réagissent alors en faisant circuler un florilège de 244 citations cyrilliennes qui concouraient à accréditer l'idée que le patriarche alexandrin († 444) anticipait les résolutions du concile de Chalcédoine (451) et que sa théologie les recoupait en fait [124]. Jean Gazophylax aurait transmis l'ouvrage au patrice Apion, lequel l'aurait fait connaître à la cour [125]. Sévère réplique en un copieux et savant commentaire qu'il intitule le *Philalèthe* [126], soit *l'ami de la vérité* (φιλαλήθης), en hommage à Cyrille d'Alexandrie. Il y replace chaque citation dans son contexte, dénonce le découpage artificiel dont procédait le florilège, traque les altérations et les fraudes. Le succès de ce traité est foudroyant, à telle enseigne qu'il deviendra proprement la référence du parti antichalcédonien, toutes tendances confondues. Ironie de l'histoire, dans les années 520, les julianistes se réclameront de son autorité contre Sévère lui-même, qui devra alors composer contre eux son *Apologie du Philalèthe* [127]. Sur le plan de l'histoire dogmatique, l'ouvrage représente un important jalon, puisqu'il place les chalcédoniens devant l'obligation d'intégrer sérieusement la théologie cyrillienne et de dépasser la tradition d'Antioche, qui dominait leur parti jusqu'alors, précipitant ainsi le mouvement néochalcédonien. Dans l'immédiat, il assure à son auteur la position de « consultant théologique » attitré de l'empereur Anastase.

C. Le **Type d'Anastase** *et la chute de Makédonios II* [128]

1. *Le* Type d'Anastase

Les événements d'Orient vont justement offrir à Sévère l'occasion de tirer le meilleur parti de cette qualité. Au cours d'un synode tenu à Antioche en 509, Philoxène de Mabboug, secondé dans son offensive par Constantin de Séleucie d'Isaurie, n'avait pu obtenir de Flavien II qu'il consentît à condamner formellement Chalcédoine ni le *Tome* de Léon. Malgré de réelles concessions, le patriarche s'en tenait en effet à la lettre de l'*Hénotique*, sans préciser vraiment la lecture qu'il en faisait [129]. Saisi du différend, l'empereur Anastase charge Sévère de proposer une *formule de satisfaction* (τύπος τῆς πληροφορίας/ܛܘܦܣ ܕܦܠܪܘܦܘܪܝܐ) aux parties [130]. C'est donc le moment pour le second d'avancer une interprétation antichalcédonienne de l'édit de Zénon. Sévère a beau discuter avec Jean de Claudiopolis (Isaurie), dans la maison du *stratélatès* Patricios, des propositions conciliatrices de Flavien II [131], il rédige une *formule d'union* (τύπος τῆς ἑνώσεως/ܛܘܦܣ ܕܚܕܝܘܬܐ), connue sous le nom de *Type d'Anastase* ; modérée en apparence, elle porte en fait condamnation du diphysisme [132]. Certes, ce type n'a pas valeur de loi, mais il éclaire l'*Hénotique* d'une lumière défavorable à ses tenants chalcédoniens [133]. Flavien réussit encore à fournir une réponse évasive, sous la forme d'un *exposé dogmatique* (ἔκθεσις τῆς πίστεως) incomplet [134].

121. Substituer « Dieu s'est manifesté dans la chair » (Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί) à « qui s'est manifesté dans la chair » (ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί) fait en effet réduire l'incarnation divine à une apparence d'humanité. Makédonios II passe alors pour l'auteur de la fraude, par simple ajout d'une barre d'abréviation et maquillage de l'omicron en thêta. Libératus, *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re vera* XIX], p. 133, l. 8-12 ; Schwartz 1934, p. 243, n. 3. Voir aussi Victor de Tunnuna, a. 506, Hansen, p. 142.
122. Ἕτερος δὲ προσελθὼν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε. Le rapprochement placerait les deux évangélistes en contradiction l'un avec l'autre : en *Jn* 19,34, Jésus est déjà mort, quand l'eau et le sang coulent miraculeusement de son côté. Pour Sévère, il s'agit d'une interpolation « nestorienne » qui évite, en *Mat* 27,49-50, de rapporter cette mort au Verbe de Dieu. Or, elle était absente du manuscrit de l'évangile de Matthieu découvert dans l'île de Chypre, en 488, lors de l'invention par l'évêque Anthémios de Constantina du corps de l'apôtre Barnabé. Sévère assure avoir vérifié sur pièce, le document se trouvant conservé depuis lors au Palais Sacré de Constantinople. *CL*, Brooks, n° 108, *PO*, t. 14, p. 266-267 ; voir aussi *CL*, Brooks, n ° 1, *PO*, t. 12, p. 183.
123. Frend 1976a, p. 192-193.
124. Grillmeier 1990, p. 89-90. Il ne faut pas confondre, à l'instar de nombreux contemporains, ce florilège ancien, déjà connu à Alexandrie de Jean Talaïa (*PChbE* 2, p. 1063 : Iohannes Talaia 9), quand il s'enfuit pour Rome, en 482, avec un traité du moine alexandrin Dorothée, que la belle-sœur d'Anastase, Magna (*PLRE* 2, p. 700 : Magna), avait aussi introduit à la cour, selon Théodore le Lecteur (*CPG* 7503, Hansen, p. 137, l. 5-15), et soumis à Sévère. Ce dernier fera justice de la méprise dans son *Apologie du Philalèthe* (*CPG* 7031, Hespel, p. 14-15 [13]). Pour une analyse des enjeux théologiques du florilège cyrillien, voir Grillmeier 1993, p. 40-42, 48-52.
125. *CPG* 7031, Hespel, p. 15 [13].
126. *CPG* 7023.
127. *CPG* 7031.
128. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 107-110 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 236-237.
129. Voir en particulier De Halleux 1963, p. 66-67 ; Grillmeier 1990, p. 381-383.
130. *SL*, Brooks, I, 1, p. 3-4 [4].
131. Acceptation des anathèmes du concile de Chalcédoine et refus de recevoir son symbole de foi ; voir *SL*, Brooks, I, 1, p. 4 [4]. Devant l'échec de la négociation, Jean de Claudiopolis s'en prendra personnellement à Sévère, comme on sait, contestant la validité de son ordination sacerdotale par Épiphane de Magydos.
132. Le texte intégral en est perdu, mais deux extraits demeurent en arménien. Lebon 1929, p. 7-8 [trad. lat.] ; Moeller 1961, p. 242 [trad. lat.] ; Grillmeier 1990, p. 386-387 [trad. fr.] ; Haarer 2006, p. 280-281 [trad. lat. et angl.] Possibles témoins arabes (*CPG* 7070.16 ; *GCAL* 104, n° 1 + 11 et 18) ; écho probable dans les vies arabe et éthiopienne rapportées à Athanase d'Antioche. Voir t. 2, p. 11-12.
133. Pour l'analyse théologique de l'affaire, voir De Halleux 1963, p. 68-69 ; Grillmeier 1990, p. 384-390 ; Haarer 2006, p. 146-147.
134. Évagre le Scholastique, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 128, l. 24-30 [Festugière, p. 339, l. 27-30].

2. La chute de Makédonios II (6 août 511)

Plus directement exposé que Flavien II, le patriarche de Constantinople ne pourra pas se tirer aussi facilement du mauvais pas. Il était très mal en cour, en raison de ses sympathies chalcédoniennes. De plus, en 510, les moines sévériens avaient entonné au palais, dans la chapelle dédiée à saint Michel, le chant du Trisagion, assorti de la doxologie de Pierre le Foulon, ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ἡμᾶς, devenue caractéristique des opposants au concile de Chalcédoine [135]. Ces provocateurs réitérèrent le lendemain à Sainte-Sophie, suscitant une émeute dont l'empereur tint Makédonios pour responsable. Dans le contexte de la rédaction du *Type d'Anastase*, le patriarche ne put se dérober à une conférence dogmatique avec Sévère, tenue le 20 juillet 511, au couvent de Dalmatios [136]. Les concessions que Makédonios ne sut alors refuser à son contradicteur suscitèrent aussitôt un tel émoi chez les moines chalcédoniens de Constantinople qu'il reprit bientôt sa parole et réaffirma publiquement sa fidélité au concile de 451. Dès lors, sa perte était résolue : déposé le 6 août, il partit en exil le lendemain pour Euchaïta d'Hélénopont. L'empereur aurait songé à lui donner Sévère pour successeur, mais le choix plus prudent d'Anastase se porta finalement sur l'économe de Sainte-Sophie, Timothée Ier (511-518). Élie Ier de Jérusalem refusa, quant à lui, de recevoir l'acte de déposition de Makédonios [137] mais dépêcha cependant Sabas à Constantinople pour apaiser l'empereur [138].

III. L'ACCESSION AU PATRIARCAT D'ANTIOCHE ET LES GRANDS AXES DE L'ACTION DE SÉVÈRE (511-518) [139]

A. L'accession au patriarcat

1. Le synode de Sidon (octobre 511) [140]

Sévère regagne ensuite l'Orient et nous le retrouvons bientôt au synode de Sidon (Phénicie Ire), convoqué par Anastase, sans doute en octobre 511, pour rétablir l'unité de l'Église impériale. Timothée Ier de Constantinople ayant adressé sa synodique d'avènement à Jean III Nikiotès d'Alexandrie [141], aussi bien qu'à Elie Ier de Jérusalem [142] et à Flavien II d'Antioche [143], alors que ceux-ci ne communiquaient pas avec l'Égyptien, il convenait en effet de clarifier la situation, dans l'esprit même de l'*Hénotique*. Le primat du Pont Sotérichos de Césarée (Cappadoce Ire) se rendit aussi à l'assemblée, véritable concile oriental, qui rassemblait quelque quatre-vingts évêques [144]. Anastase se faisait représenter sur place par le légat Eutropios [145]. Cette perspective œcuménique se prêtait peu à l'assaut que Philoxène de Mabboug, métropolite d'Euphratésie, entendait mener à nouveau contre Flavien II, avec le concours de ses suffragants et de quelques évêques ralliés à sa cause sur le chemin de la Phénicie. Il disposait cependant d'un solide appui monastique. Parmi les ascètes palestiniens figurait en effet Sévère, que Philoxène paraît rencontrer pour la première fois. Parmi ceux de Chalcidène (Syrie Ire), Cosme de Mār ʻAqiba se voit confier la rédaction d'une motion hostile à Chalcédoine [146], dont les philoxéniens réclamaient la condamnation explicite, afin de rétablir la communion des Églises. Flavien II d'Antioche sut parer l'attaque, en arguant que les prédécesseurs de Jean III Nikiotès d'Alexandrie n'avaient jamais rien exigé de tel pour communiquer. Il ne fallait donc pas en faire la condition absolue de l'unité ecclésiale. Devant l'impossibilité de réconcilier Antioche et Alexandrie, Eutropios décréta donc la dissolution de l'assemblée.

2. La chute de Flavien II (512) [147]

Ce fut la dernière victoire de Flavien II. En 512, à un synode de Laodicée (Syrie Ire), Philoxène obtient enfin la déposition du patriarche, en faisant censurer par cette assemblée son diphysisme, assimilé à l'erreur de Paul de Samosate, qui avait été condamnée à Antioche en 268. La régularité d'une telle décision semble douteuse et Flavien II paraît d'abord avoir résisté. Une émeute monastique, suscitée à Antioche et qui dégénère en affrontements sanglants entre partisans des deux bords, inquiète le pouvoir, au

135. Théodore le Lecteur, *CPG* 7503, Hansen, p. 137, l. 23-27 ; Théophane le Confesseur, de Boor, p. 154, l. 4-5. Voir t. 2, p. 50-54, inscr. **J1-10**.
136. Janin 1969, p. 82-83.
137. Grumel 1972, n° 194.
138. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 139 [Festugière, p. 66].
139. Lebon 1909, p. 51-66 ; Duchesne 1925, p. 26-42 ; Schwartz 1934, p. 245-258 ; Bardy 1939, p. 313-320 ; Stein, Palanque 1949, p. 171-185 et 216-217 ; Honigmann 1951, en particulier p. 12-25 et 142-144 ; De Halleux 1963, p. 70-93 ; Charanis 1974, p. 72-106 ; Frend 1978, p. 221-233 ; Grillmeier 1990, p. 391-446 ; Maraval 1998, p. 128-133 ; Haarer 2006, p. 155-162.
140. *SL*, Brooks, IV, 2, p. 289 [255-256] ; Philoxène, *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 179-180 [190] ; Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 111 ; *Historia ecclesiastica* (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 50, 52-54 [Hamilton-Brooks, p. 179, 181-182] ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 238. Sur la date, Grillmeier 1990, p. 391 et n. 159 ; Haarer 2006, p. 152, n. 164.
141. Grumel 1972, n° 193.
142. Grumel 1972, n° 194.
143. Grumel 1972, n° 196.
144. Marcellinus Comes, *CPL* 2270, Mommsen, p. 98, l. 14 [Croke, p. 37]. Il semble toutefois que ce chroniqueur ait confondu le nombre total des prélats assemblés avec celui, beaucoup plus réduit, des évêques antichalcédoniens, groupés autour de Philoxène de Mabboug.
145. *PLRE* 2, p. 445 : Eutropius 4.
146. *CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 52-54 [Hamilton-Brooks, p. 181-183] = *CPG* 9163. NB : on corrigera une légère inexactitude dans le titre proposé par Geerard pour ce document : *Precatio monachorum Orientalium synodo, quae* Tyri (re vera : Sidone) *habita est*.
147. *SL*, Brooks, V, 3, p. 319 [284] ; V, 6, p. 357 [316] ; V, 15, p. 397 [353] ; Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 111 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 238.

demeurant mal disposé envers le patriarche après l'échec de Sidon. Les fonctionnaires impériaux pressent donc Flavien II d'abandonner la ville, d'abord pour une résidence suburbaine. On le reléguera bientôt à Pétra, en Palestine III[e], avec son partisan, l'évêque Jean de Paltos (Syrie I[re]) [148].

3. Élection et consécration de Sévère (**n° 1-2**)

C'est Sévère qui lui succède et que consacre Philoxène de Mabboug le 16 novembre 512, assisté de onze évêques, dont cinq de ses propres suffragants et quatre associés de Sidon. La cérémonie eut lieu dans la Grande Église et fut suivie d'une *allocution* (προσφώνησις/ܦܪܘܣܦܘܢܝܣܝܣ) du nouveau patriarche (**n° 4**), réitérée le 18 novembre au *martyrion* Saint-Romain de Daphné. Il s'agit d'une confession de foi parfaitement explicite. Sévère reçoit les trois premiers conciles œcuméniques, ainsi que l'*Hénotique* ; il anathématise Nestorius, Eutychès, le concile de Chalcédoine, le *Tome* de Léon et tous les adhérents de la doctrine des deux natures, qualifiés de *nouveaux Juifs* ; il professe enfin sa communion avec Jean III Nikiotès d'Alexandrie et Timothée I[er] de Constantinople. Ces deux pontifes reçoivent d'ailleurs les synodiques d'avènement de Sévère (**n° 5-6**). Seule Jérusalem échappait encore à l'unité restaurée des patriarcats de l'empire, qui semblait ainsi se réaliser sous le signe et au moyen d'un *Hénotique* infléchi par Sévère dans un sens résolument antichalcédonien.

B. Consolidation de la position de Sévère

1. Le synode oriental du printemps 513 (**n° 10**) *: confirmation des principes*

La προσφώνησις **n° 4**, prononcée par Sévère après sa consécration, définit la position personnelle du nouveau patriarche. Par un synode oriental qu'il réunit à Antioche, au printemps 513, il entend – avec l'active participation de Philoxène de Mabboug – rallier tout le corps épiscopal de son ressort au principe d'un *Hénotique* conçu comme la réfutation de Chalcédoine et associé à la condamnation explicite du concile de 451. Le nouveau patriarche obtient ainsi de l'assemblée la confirmation de sa propre légitimité, comme celle de la déposition de Flavien II. On prononce l'anathème contre Chalcédoine et le *Tome* de Léon ; l'orthodoxie de leurs adversaires est proclamée ; l'unité des Églises d'Orient se fait ouvertement sur la base d'un *Hénotique* « sincèrement » accepté [149], désormais pierre de touche de la politique de Sévère, à l'intérieur comme à l'extérieur de son patriarcat. Des synodales sont adressées en ce sens à Jean III Nikiotès d'Alexandrie (**n° 11**) et à Timothée I[er] de Constantinople (**n° 12**), ainsi qu'au patriarche Élie I[er] de Jérusalem (**n° 14**). Plus encore que le *Type d'Anastase* ou la προσφώνησις de 512 (**n° 4**), qui restent des professions de foi individuelles, les résolutions du synode oriental vident l'*Hénotique* de sa substance, puisqu'une logique de l'affrontement s'y substitue officiellement à la volonté d'union affichée jusqu'ici par le pouvoir impérial. Anastase ne s'y trompe d'ailleurs pas, qui dépêche l'*a secretis* Astérios [150] pour semoncer Sévère (***n° 13***). Celui-ci tient bon cependant et consacrera désormais tous ses moyens et toute son énergie à convaincre les hésitants, à confirmer ses partisans, à évincer ses adversaires. Il se dépense à cet effet en divers voyages, entretient une correspondance volumineuse, ne ménage pas les ressources de son Église, dont ses opposants l'accuseront de dilapider les biens pour acheter fidélités et ralliements.

2. Fermeté et souplesse pratiques

Ferme dans les principes, la politique sévérienne ne manque pas de souplesse pratique. D'accord avec Philoxène et contre les extrémistes isauriens, par exemple, Sévère incline plutôt à l'indulgence envers les transfuges. S'il exige que les noms des évêques signataires à Chalcédoine soient radiés partout des diptyques ecclésiastiques, il n'entend pas procéder à des épurations systématiques incluant leurs successeurs ou l'ensemble du clergé. De même s'oppose-t-il sans ambiguïté à la réitération des sacrements conférés par des chalcédoniens, baptêmes ou ordinations. Aux diphysites ralliés, il demande toutefois une profession particulière de répudiation de Chalcédoine, en plus d'une adhésion « sincère » à l'*Hénotique* [151]. À la fois radicale et mesurée, l'action du patriarche allait se heurter aux oppositions de tous bords.

C. Oppositions multiples

1. L'aile radicale du courant antichalcédonien

Faute d'un soutien constant du pouvoir impérial et de ses représentants locaux, Sévère se trouve aussitôt en butte à une résistance active et multiple. Les antichalcédoniens intransigeants ne partagent pas sa modération à l'endroit des transfuges, ni sur la question des diptyques. Il s'ensuit, par exemple, des relations difficiles entre le patriarche et

148. Évagre le Scholastique, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 130, l. 26 - p. 131, l. 19 [Festugière, p. 342, l. 1-22] ; Théodore le Lecteur, *CPG* 7503, Hansen, p. 142 ; Théophane le Confesseur, de Boor, p. 156, l. 9-19 ; Marcellinus Comes, *CPL* 2270, Mommsen, p. 98, l. 16 [Croke, p. 37] ; Zacharie le Scholastique, *CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 51 [Hamilton-Brooks, p. 180].

149. C'est-à-dire sans les restrictions mentales d'un Makédonios II de Constantinople ou d'un Flavien II d'Antioche, intimement chalcédoniens.

150. *PLRE* 2, p. 172 : Asterius 10.

151. Les deux se complètent sans se confondre : elles correspondent, au plan juridique, l'une à la προσφώνησις de 512 (**n° 4**), l'autre aux résolutions du synode de 513 (**n° 10**). Juriste de formation, Sévère distingue avec soin profession individuelle et position officielle.

les évêques d'Isaurie (**pl. XI**). Il faut d'ailleurs remarquer que l'aile radicale de l'antichalcédonisme risque toujours de se conjuguer au courant proprement eutychien, dont la persistance affleure ici ou là. Vers 515 débute ainsi une correspondance capitale entre Sévère et Serge le grammairien. Converti du diphysisme et passé à l'extrême inverse, ce dernier s'était d'abord adressé à l'évêque Antonin de Béroia (Syrie Ire). Le patriarche se saisit du débat et ses trois lettres – dont la dernière au moins est sûrement adressée d'Égypte – ont valeur et portée d'un exposé dogmatique [152].

2. L'opposition chalcédonienne

L'opposition la plus considérable venait bien sûr du parti chalcédonien. Géographiquement, celui-ci se montre particulièrement actif en Cilicie (**pl. IXa**) et en Cyrrhestique, vieilles terres de christologie antiochienne, ainsi qu'en Syrie IIe (**pl. II-IV**), province qui, à l'exception de la métropole d'Apamée, constitue un véritable bastion d'hostilité à Sévère. Au rebours de ce qui se passe dans l'arrière-pays syriaque, ainsi en Osrhoène ou en Mésopotamie (**pl. V**), les monastères constituent ici de fermes appuis pour la résistance chalcédonienne. De fait, Flavien II avait effectué son éducation monastique à Tilmognon, et des ascètes du district de Cynégie étaient montés à Antioche, en 512, pour s'opposer violemment à sa destitution. Dans la vallée de l'Oronte, des couvents de même obédience semblent constituer un solide κοινόν, et leurs archimandrites pousser à la rébellion les évêques du secteur. Dès 515, hors la métropole d'Apamée, il apparaît que la province est entrée en dissidence (**n° 25-27**) et le bras séculier, en vain sollicité par Sévère (***n° 28***), se refuse à intervenir, pour ne pas déclencher de révolte armée. L'ordre public n'y gagne pas cependant, puisque le métropolite sévérien Pierre d'Apamée recourt à des mercenaires ou à des moines fanatisés, qui multiplient les exactions. L'agitation déborde sur les zones voisines de Syrie Ire : en 517, un affrontement fait quelque 350 morts sur la route du sanctuaire de Saint-Syméon (Qal'at Sim'ān). Plus au sud (**pl. VI-VII**, **XIII**), la proximité du patriarcat chalcédonien de Jérusalem inspire la résistance à Sévère, sur une base dogmatique peut-être différente, puisque s'élabore alors en Palestine une nouvelle théologie chalcédonienne, d'inspiration résolument cyrillienne. Dès 512, Épiphane de Tyr, évêque métropolitain de Phénicie Ire et propre frère de Flavien II (**n° 16-17 29-*30***), ainsi que le métropolite d'Arabie, Julien de Bosra (**n° 32**), refusent ouvertement d'entrer dans la communion du nouveau patriarche. En Phénicie libanaise, Pierre de Damas se prononce aussi contre lui (**n° 33**). Cette opposition persistera aussi longtemps que celle d'Élie Ier de Jérusalem, déposé fin 516. Dès lors, les efforts de Sévère en direction des tribus arabes de la frontière syrienne demeureront infructueux, à l'inverse de ceux d'un Sabas sur les confins palestiniens.

D. Relations extérieures

À l'égard des autres patriarcats, la politique de Sévère poursuit avec constance, entre 512 et 518, l'objectif défini dès Constantinople : réaliser l'union des Églises sur la base officielle de l'*Hénotique* et la condamnation effective du concile de Chalcédoine.

1. Alexandrie

Le jour de sa consécration, Sévère rétablit la communion rompue par Flavien II avec Jean III Nikiotès, en 505, quand le nouveau patriarche d'Alexandrie avait ouvertement condamné Chalcédoine et le *Tome* de Léon (**n° 5**). De même lui adresse-t-il une lettre synodale à l'issue de l'assemblée de 513 (**n° 11**). Avec Alexandrie, les relations demeureront étroites, tout le temps du patriarcat sévérien, non sans quelque tension néanmoins à l'avènement de Dioscore II (516-517), moins strict apparemment sur la dénonciation de Chalcédoine et du *Tome* de Léon (**n° 34**). L'avènement de Timothée III (IV) [153] (517-535) est accueilli avec chaleur (**n° 35**). Il faut noter toutefois que la liturgie égyptienne ignore, dans le chant du Trisagion, la doxologie ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ἡμᾶς.

2. Constantinople

Timothée Ier de Constantinople reste pendant toute la période dans la communion de Sévère. Consécutif à la déposition de Makédonios II, son avènement marquait pour le futur patriarche d'Antioche une première victoire. Les péripéties de la révolte de Vitalien [154] et les négociations engagées entre la cour impériale et le siège romain, de 514 à 516, conduisent cependant les deux pontifes à quelque discrétion dans leurs rapports. L'entente demeure inaltérée toutefois. À la mort de Timothée Ier, intervenue début avril 518, Sévère attendait avec confiance la synodique d'avènement de son ancien syncelle et successeur, Jean II Kappadokès (518-520), qu'il reçut en effet, avant le 20 juillet [155].

152. *CPG* 7102-7105. Analyse théologique du débat par Grillmeier 1993, p. 46-47, 159-181.
153. Les Coptes ne reconnaissent pas Timothée (II) Salophakiolos, patriarche chalcédonien d'Alexandrie pendant l'exil de Timothée II Aelure (460-475), puis de nouveau après la mort de celui-ci, en concurrence avec Pierre III Monge (477-482). Il en résulte une incertitude quant à la désignation des patriarches alexandrins répondant ensuite au nom de Timothée.
154. *PLRE* 2, p. 1171-1176 : Vitalianus 2. Voir en dernier lieu Haarer 2006, p. 164-179.
155. Grumel 1972, n° 193. Avant sa consécration, Jean aurait condamné personnellement le concile de Chalcédoine, à la demande d'Anastase ; voir *Ibidem*, n° 192.

3. Jérusalem

Entre 512 et 516, Sévère s'inquiète de Jérusalem, où lui reste hostile le patriarche Élie Ier, un vieil adversaire, chalcédonien de cœur et dernier représentant de la ligne strictement hénoticienne. La figure marquante de l'Église palestinienne est alors l'archimandrite des laures Sabas, chalcédonien résolu mais de tradition cyrillienne, qui inspire la fermeté de son patriarche et lui apporte, de concert avec Théodose, l'archimandrite des cénobites, le soutien massif des moines. La mobilisation de ces derniers permet à Élie, qui a déjà refusé en 512 la communion de Sévère (**n° 7**) et la déposition de Flavien II (**n° 8**), de repousser encore, l'année suivante, la lettre synodale que Sévère lui fait adresser *manu militari* (**n° 14**). Il accueille de plus en Palestine les évêques dissidents Julien de Bostra (**n° 32**) et Pierre de Damas (**n° 33**). Sévère travaille donc à la déposition de son adversaire inflexible ; elle intervient en 516, suivie de son exil à Aïla (Palestine IIIe). Loin de condamner Chalcédoine et de communiquer avec le patriarche d'Antioche, comme il s'y était préalablement engagé, son successeur Jean III (516-524), fort du concours d'une multitude monastique rassemblée par Théodose et Sabas, anathématise conjointement Nestorius, Eutychès, Sotérichos de Césarée et Sévère d'Antioche, déclarant en outre recevoir les quatre conciles œcuméniques à l'égal des quatre Évangiles. Les autorités civiles ne peuvent que s'incliner et l'empereur lui-même, soucieux d'abord de la paix civile, entérinera la situation. Faute d'un complet soutien de la part du pouvoir, l'action extérieure de Sévère trouve ici sa limite.

E. La chute de Sévère (juillet-septembre 518) [156]

1. L'avènement de Justin Ier et la condamnation de Sévère

Inachevée au double plan intérieur et extérieur, l'œuvre du patriarche se trouve brutalement remise en cause par la mort subite de l'empereur Anastase, dans la nuit du 8 au 9 juillet 518. Contre toute attente, lui succède Justin, le commandant des *excubitores*, un prochalcédonien de Bédériane en Dardanie (Illyricum oriental), bientôt couronné à l'Hippodrome par le patriarche Jean II Kappadokès. Les familiers du défunt Anastase, d'inclination théologique opposée, se voient brutalement écartés, ainsi le *praepositus sacri cubiculi* Amantios [157], correspondant de Sévère, exécuté avec son protégé Théokritès [158], bref compétiteur antichalcédonien de Justin [159]. C'est en vain que le patriarche d'Antioche semble avoir demandé audience au nouvel empereur (***n° 44***). Celui-ci adopte très tôt la cause du concile de Chalcédoine, à l'unisson de la foule de Constantinople qui réclame avec véhémence, dès le dimanche 15 juillet, la proclamation du *saint synode* de 451 et l'anathème du *manichéen* Sévère [160]. Les moines de la ville mettent en forme les doléances populaires, qu'examine le 20 juillet une σύνοδος ἐνδημοῦσα réunie en l'absence de Jean II Kappadokès [161]. Le cas de Sévère s'aggrave avec la communication à l'assemblée d'une lettre de vingt-six clercs et moines chalcédoniens d'Antioche, qui dénoncent la tyrannie de leur patriarche et la triste affaire de Saint-Syméon (Qal'at Sim'ān) [162]. Les quarante-deux évêques présents excommunient donc Sévère, sentence confirmée par le patriarche Jean II Kappadokès [163]. Le 6 août, un synode des évêques des trois Palestines, réuni à Jérusalem par Jean III, s'associe à cette sentence [164] et, le 16 septembre, Épiphane de Tyr, de retour dans sa métropole, fait aussi condamner Sévère par ses suffragants chalcédoniens de Phénicie Ire [165]. On incrimine partout celui-ci de manichéisme, d'acéphalie, de connivence avec les Juifs, de prévarication et de sorcellerie [166].

2. La fuite en Égypte

Revenu sur la scène politique, l'ancien *magister utriusque militiae per Thracias* Vitalien, rebelle à Anastase, entend tirer une cruelle vengeance de Sévère, qui avait célébré sa défaite [167]. Il aurait obtenu de Justin Ier, rapporte-t-on, l'ordre de lui faire couper la langue. Chargé d'appréhender le patriarche, le *comes Orientis* Irénée [168], nouvellement nommé, investit donc la ville mais ne peut empêcher sa fuite [169]. Sévère parvient à s'échapper en effet le 29 septembre [170], se réfugie chez un ascète demeurant dans une bourgade retirée, y reste quelque temps, avant de pouvoir gagner secrètement, de nuit, par la montagne, en plusieurs étapes et guidé par des moines, le petit village côtier de Bitilion (?), sans doute situé

156. Lebon 1909, p. 66-67 ; Maspéro 1923, p. 65-70 ; Duchesne 1925, p. 42-45 ; Schwartz 1934, p. 258-260 ; Bréhier 1939, p. 423-424 ; Vasiliev 1950, p. 136-160 ; Honigman 1951, p. 142-145 ; Frend 1978, p. 233-235 ; Grillmeier 1990, p. 443-448 ; Maraval 1998, p. 133-135.
157. *PLRE* 2, p. 67 : Amantius 4.
158. *PLRE* 2, p. 1065 : Theocritus.
159. Vasiliev 1950, p. 102-108 ; Tate 2004, p.69-72.
160. *CPG* 9326.6, Schwartz, p. 72.
161. *CPG* 9326.6, Schwartz, p. 67-71.
162. *CPG* 9326.6, Schwartz, p. 60-62.
163. *CPG* 9326.6, Schwartz, p. 62-66 (= *CPG* 9202) ; voir Grumel 1972, n° 207a.
164. *CPG* 9326.7 (= *CPG* 9204).
165. *CPG* 9326.8 (= *CPG* 9205).
166. Pour une étude d'ensemble des synodes alors tenus contre Sévère, voir Speigl 1996.
167. *Hymne* n° 262, Brooks, *PO*, t. 7, p. 710-711.
168. *PLRE* 2, p. 625 : Iraeneus 6.
169. Évagre le Scholastique, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 155, l. 1-16 [Festugière, p. 36, l. 27 - 366, l. 11] ; Zacharie le Scholastique, *CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 62, l. 7-8, 63, l. 13 [Hamilton-Brooks, p. 190, 191] ; Jean de Nikiou, *CPG* 7967, [Zotenberg, p. 362].
170. *Chron. a. 724*, *PS* 148/IV, Brooks, p. 144, l. 3 [Chabot, p. 111, l. 28]. Évagre le Scholastique (*loc. cit.*) place simplement la fuite de Sévère au mois de Γορπαῖος (août/septembre). Les synaxaires arabe jacobite et éthiopien donnent, quant à eux, le 29 septembre comme l'anniversaire de l'arrivée du patriarche en Égypte ; Michel de Malīğ, *Synaxaire*, Basset, *PO*, t. 1, p. 313-314 (2 babeh) ; *Senkessar*, Colin, *PO*, t. 44, p. 8 [9] (2 ṭeqemt). Voir Maspero 1923, p. 70, n. 3 ; Honigmann 1951, p. 144.

près de Séleucie de Piérie. De là, il réussit à s'embarquer pour Chypre et gagne ensuite Alexandrie [171]. Accueilli avec chaleur par le patriarche Timothée III (IV), il bénéficiera d'une assez large liberté d'action en Égypte où, pendant près de vingt ans encore, hors un nouveau séjour d'un an et demi à Constantinople, se poursuivra sa vie ardente.

IV. L'EXIL ÉGYPTIEN (518-538) [172]

A. Résistance et controverse antichalcédoniennes

1. L'installation en Égypte

L'Égypte demeure à l'écart de la persécution des adversaires de Chalcédoine qui, avec des nuances, marque le règne de Justin Ier (518-527) et se poursuit quelque peu au-delà, sous son neveu Justinien, jusqu'en 531. Il n'existe pas en effet de parti chalcédonien indigène et le pouvoir impérial, instruit par les déconvenues antérieures, au temps de Dioscore Ier (444-454) et de Timothée II Aelure (457-460/475-477), choisit d'abord le *statu quo.* Aussi Sévère se voit-il rejoint à Alexandrie par de nombreux partisans orientaux qui, échappant à la prison ou à la relégation, viennent y trouver refuge [173]. Il s'établit d'abord dans le secteur de l'Ὀκτωκαιδέκατον, où il retrouve notamment l'évêque Julien d'Halicarnasse, puis au célèbre complexe monastique de l'Ἔνατον, à neuf milles au sud-ouest de la ville [174]. Les traditions jacobite et copte le représentent soucieux de la police impériale, changeant souvent de résidence, caché parfois dans les déserts [175]. Il semble que ces précautions durent intervenir surtout en raison de l'hostilité des schismatiques qui suivront la dissidence julianiste. Il est vrai d'ailleurs que Sévère se déplace beaucoup, car il ne cesse de parcourir l'Égypte en tournées pastorales, selon une habitude prise en Syrie et plutôt contraire à l'usage des patriarches alexandrins, volontiers casaniers [176]. Face au pâle Timothée III (IV), il s'impose bientôt comme le chef effectif de l'Église égyptienne. L'*Histoire des patriarches* lui consacre ainsi l'essentiel de la notice théoriquement réservée au pontife titulaire [177].

2. Suivi à distance des affaires d'Orient

Sévère n'en suit pas moins les affaires d'Antioche, comme l'atteste sa correspondance avec les autres exilés et ses fidèles restés sur place. Avec les évêques orientaux réfugiés à Alexandrie, constitués de fait en synode, il entend continuer l'administration de son patriarcat, loin de se considérer comme un simple chef de secte [178]. Attachés au souvenir de Philoxène de Mabboug, l'Euphratésie, l'Osrhoène et la Mésopotamie lui restent d'ailleurs massivement favorables. À Antioche même, il garde toujours des partisans, d'autant que son successeur immédiat, un clerc de Constantinople d'origine antiochienne, Paul II (519-521), aussitôt surnommé « Paul le Juif » par les sévériens, cruel et avide, doit vite se démettre pour mauvaise conduite. Euphrasios (521-526), qui le remplace, meurt bientôt dans le tremblement de terre qui détruit la ville le 29 mai 526 [179]. Le véritable successeur de Sévère, le liquidateur de son action, sera l'ancien *comes*

171. Sévère a rapporté les péripéties de son évasion dans une lettre à des partisans antiochiens demeurée inédite mais décrite par Vööbus 1975, p. 297-298 (*CPG* 7070.11) ; *editio paratur a* S. H. Soumi. L'existence de ce document était déjà signalée tant par Jean de Beith Aphtonia (*Vita*, Kugener, p. 248, l. 1-3 [1-4]) que par Évagre le Scholastique (*CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 155, l. 6-9 [Festugière, p. 366, l. 1-5]). Libératus paraît informé de sa teneur (*CPL* 865, Schwartz, p. 134, l. 4-5). Le *Conflictus Seueri* attribué à Athanase d'Antioche présente une version merveilleuse et élaborée de cet épisode dramatique ; Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 696-700 ; *Id.*, Youssef, 478-480 [479-481], § 121-123.

172. Lebon 1909, p. 66-72 ; Crum, 1922-1923 ; Duchesne 1925, p. 71-72, 90-93, 103-105 ; Maspéro 1923, p. 70-72, 79-81, 86-101 ; Bréhier 1939, p. 432-434 ; Vasiliev 1950, p. 227-228 ; Stein, Palanque 1949, p. 230-235 ; Honigmann 1951, p. 144-149 ; O'Leary 1952 ; Frend 1978, p. 252-254, 274 ; Grillmeier 1996, p. 77-89 ; Davis 2004, p. 99-102 ; Youssef 2006, p. 142-151.

173 - Philoxène de Mabboug meurt déporté à Philippoupolis de Thrace en 523. Les évêques qui n'acceptent pas la restauration de Chalcédoine et les dures conditions mises par le pape Hormisdas à la réunion des Églises (28 mars 519), qui résout le schisme acacien ouvert en 482 par l'*Hénotique*, sont tous démis, les dissidents actifs inquiétés. La répression touche aussi les clercs et les moines. On expulse les ascètes récalcitrants de leurs couvents, les anachorètes de leurs retraites, jusqu'aux reclus et aux stylites. Dans sa *Vies des saints orientaux* (*PS* 115.1), Jean d'Éphèse, lui-même confesseur, se fait l'hagiographe de cette persécution et le témoin du refuge égyptien.

174. Le *Deīr al-Zuǧāǧ* (monastère des vitriers) des sources arabes. Voir Abel 1911 ; Gascou, « Enaton, the », dans : *CopEnc* 3, 1991, p. 954-958.

175. Jean d'Éphèse, *PS* 115.1, Brooks, *PO*, t. 18, p. 685 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 697-708 ; Michel le Syrien, IX, 26 Chabot, t. 2, p. 298 [t. 4, p. 224] ; Maḥbūb ibn Mufarriǧ, *GCAL* 98, Evetts, *PO*, t. 1, p. 453 ; Michel de Malīǧ, *Synaxaire*, Basset, *PO*, t. 1, p. 313 et t. 11, p. 823 ; Athanase d'Antioche, Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 712-713 ; *Id.*, Youssef, *PO*, t. 49, p. 500 [501], § 147 ; *Senkessar*, Colin, *PO*, t. 44, p. 8-10 [9-11] et t. 45, p. 536 [537]. À rapprocher des confidences de Sévère lui-même aux deux *presbytéroi* et archimandrites Jean ; *SL*, Brooks, I, 49, p. 153, l. 9-10 [138, l. 8-9].

176. À l'exception notable d'Athanase (328-373). La tradition copte rehaussera de miracles les récits de ces pérégrinations. Voir ainsi Athanase d'Antioche, Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 713-715 ; *Id.*, Youssef, *PO*, t. 49, p. 500-502 [501-503], § 148-51.

177. Maḥbūb ibn Mufarriǧ, *GCAL* 98, Evetts, *PO*, t. 1, p. 453-454. Même remarque pour la commémoration de la mort de Timothée III (IV) par Michel de Malīǧ, *Synaxaire*, Basset, *PO*, t. 11, p. 823 ; de même au *Senkessar* ; Colin, *PO*, t. 45, p. 536 [537]. Il faut voir ici l'origine de la présence récurrente du nom de Sévère d'Antioche sur les diptyques liturgiques égyptiens ; voir ainsi Brakmann 1983 ; Taft 1991, p. 79, 85, 87, 94.

178. Frend 1973, p. 270-271.

179. Grumel 1958, p. 478 ; Downey 1961, p. 521-526 ; Guidoboni 1994, n° 203.

Orientis Éphrem d'Amid [180], patriarche d'Antioche de 526 à 545. Cet homme énergique et capable, originaire du bastion antichalcédonien de l'Euphrate, entend neutraliser sur place les agents du patriarche exilé. À l'extérieur, il surveille avec une vigilante attention les agissements de ce dernier : c'est lui qui préviendra le siège romain, en 535, du ralliement d'Anthime de Constantinople à la cause de Sévère.

3. Poursuite des controverses en cours [181]

Sévère poursuit en Égypte le débat dogmatique entrepris en sa qualité de patriarche d'Antioche. Il amène ainsi à résipiscence le grammairien eutychianiste Serge, au terme d'une correspondance qui compte trois lettres sévériennes, dont les deux dernières semblent postérieures à septembre 518 [182]. Surtout, il faut situer dans les premiers temps de son séjour égyptien, vers 519, ses trois livres *Contre l'impie grammairien* [183], riposte au renouveau dogmatique chalcédonien. La conception de l'ouvrage remontait pour partie à l'époque du patriarcat, alors que se développait en Palestine une opposition nouvelle, que la pensée de Jean de Césarée [184], le *grammatikos* incriminé, paraît avoir inspirée et nourrie. Postérieure aux argumentaires plus rudimentaires de Néphalios [185] ou de Sabas, l'*Apologie pour le concile de Chalcédoine* [186] que compose alors cet auteur représente en effet une première synthèse accordant, de manière assez systématique, les anathématismes cyrilliens aux avancées conceptuelles et terminologiques du concile de 451 [187]. En Égypte, Sévère prit aussi connaissance d'une seconde *Apologie* d'inspiration cyrillienne [188], sans doute contemporaine de la première, mais de diffusion jusque-là plus restreinte, due à un scholastique (?) homonyme, également palestinien, Jean de Scythopolis [189]. Le troisième livre *Contre l'impie grammairien* englobe ces deux chalcédoniens novateurs dans une même et violente réprobation.

B. La dissidence julianiste et ses conséquences [190]

1. La controverse avec Julien d'Halicarnasse [191]

En matière dogmatique, la période égyptienne de Sévère se trouve cependant dominée par sa controverse avec Julien d'Halicarnasse. Celle-ci éclate peu après les retrouvailles, d'abord chaleureuses, des deux évêques exilés, à propos de la corruptibilité du corps du Christ avant la Résurrection, thèse acceptée par Sévère mais que Julien refuse. Courtoise dans ses débuts, comme l'atteste le ton des trois premières lettres de Sévère à son compagnon d'infortune [192], la polémique se précipite et s'envenime par la publication intempestive d'un *Tome* [193] de Julien pendant une tournée pastorale de son contradicteur. Celui-ci réplique par une *Censure* [194] de l'ouvrage, suivie d'une *Réfutation* [195] des propositions julianistes. Il dénonce ensuite les additions patristiques sur lesquelles Julien prétendait se fonder [196], puis repousse l'*Apologie* de son adversaire [197]. Quand les julianistes prétendront retourner contre Sévère les arguments du *Philalèthe* [198], il leur opposera enfin une *Apologie du Philalèthe* [199]. La portée doctrinale du débat nous intéresse moins directement ici que le succès foudroyant avec lequel se répandit le julianisme. Matrice de bien des hérésies égyptiennes antérieures et lieu traditionnel de fermentation théologique, le secteur monastique de l'"Ενατον constituait un terreau idéal pour son développement. Bientôt toute la Basse-Egypte est gagnée. La diffusion de la doctrine se fait dans un climat d'extrême tension. Les injures techniques pleuvent de part et d'autre, les sévériens traitant leurs adversaires d'ἀφθαρτοδόκηται (*docètes de l'incorruptibilité*) et de φαντασιασταί (*tenants de l'apparence*), les julianistes répliquant par les qualificatifs peu amènes de κτιστολάτραι (*adorateurs de la création*) et de φθαρτολάτραι (*adorateurs de la corruption*). Menacés, les moines fidèles à Sévère doivent s'enfuir au désert. Le patriarche se réfugie lui-même à Xoïs, dans le Delta [200].

180. *PLRE* 2, p. 394-396 : Ephraemius.
181. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 248-250 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 725-750.
182. *CPG* 7025. La première lettre de Serge le grammairien (*CPG* 7102), adressée en fait à Antonin de Béroia, remonte à 515. La troisième (*CPG* 7104) et l'*Apologie* qui conclut toute la correspondance (*CPG* 7105) datent sûrement de l'époque de l'exil de Sévère. Voir Lebon 1909, p. 163-172.
183. *CPG* 7024.
184. *PLRE* 2, p. 611-612 : Ioannes 74.
185. *CPG* 6825.
186. *CPG* 6855.
187. Analyse des enjeux théologiques du débat par Grillmeier 1993, p. 43-44, 48-52.
188. *CPG* 6851.
189. *PLRE* 2, p. 600 : Ioannes Scythopolitanus 27.
190. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 251-252 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 751-784.
191. Au double plan de l'analyse dogmatique et historique la référence principale demeure ici l'ouvrage de Draguet 1924. Voir aussi Grillmeier 1993, p. 45-46, 116-159.
192. *CPG* 7026.
193. *CPG* 7126.
194. *CPG* 7027.
195. *CPG* 7028.
196. *CPG* 7029.
197. *CPG* 7030.
198. *CPG* 7023.
199. *CPG* 7031.
200. Aujourd'hui Saḫā. La ville se trouve sur un canal de dérivation du Nil. Voir Vernus, « Xois », dans : *LÄ* 6 (1986), col. 1302-1305 ; Stewart, « Sakhā », dans : *CopEnc* 3, 1991, p. 2087-2088.

2. Confusion dogmatique et sectaire

Dans la foulée de ce schisme interne, d'autres factions religieuses apparaissent. Ainsi un diacre d'Alexandrie d'abord sévérien, Thémistios, prétend que, véritablement homme et possédant un corps corruptible, le Christ ne pouvait disposer encore que d'un entendement humainement limité ; il groupe autour de lui l'Église dissidente des Ἀγνοηταί (*tenants de l'ignorance du Christ*) [201]. Du coup se réveillent aussi de vieilles hérésies, comme celles des messaliens ou des méléciens. Dans cette atmosphère de profonde confusion doctrinale et de fanatisme, le patriarche en titre, Timothée III (IV), ne semble pas prendre nettement parti, en dépit des allégations postérieures de l'hagiographie copte [202]. Il favorise de ce fait la montée en puissance des sectateurs de Julien. Paradoxe, on voit même Sévère, en 535, solliciter des autorités impériales, en la personne du duc d'Égypte Aristomaque [203], l'autorisation de construire des églises, en remplacement de celles qu'ont usurpées les phantasiastes [204].

3. Confusion ecclésiale

À la mort de Timothée III (IV), le 7 février de la même année, le clergé sévérien désigne pour lui succéder le diacre Théodose, mais une émeute le chasse au profit du julianiste Gaïanos, à la consécration duquel participe l'ancien évêque d'Halicarnasse en personne [205]. Théodose se voit relégué dans un couvent, et Sévère lui-même molesté dans sa retraite de Xoïs. Ce seront finalement les autorités qui sembleront sauver le parti sévérien : le duc Aristomaque et l'*augustalis* Dioscore [206], qui chassent Gaïanos ; le cubiculaire Narses [207], qui l'exile et rétablit Théodose en juillet, au prix d'une véritable bataille de rues. Totalement prisonnier de ses protecteurs et l'émeute gaïaniste grondant toujours, le nouveau patriarche est sommé d'accepter Chalcédoine. Sur son refus, on l'embarque pour Constantinople, pendant l'hiver 536-537 [208]. Quand meurt Sévère d'Antioche, début 538, l'Égypte, rempart et berceau de l'antichalcédonisme, ne dispose plus de hiérarchie propre, le pouvoir impérial imposant un patriarche de sa main ou *melkite* [209], consacré à Constantinople et sans grande autorité sur le pays réel. Au plan religieux, elle se trouve dans un inextricable chaos, d'où semble se dégager la puissance du mouvement julianiste. En Orient, le ferme gouvernement du patriarche Éphrem d'Antioche a considérablement réduit les derniers bastions sévériens. Pourtant l'échec le plus grave était intervenu dix-huit mois plus tôt, à Constantinople.

V. L'ULTIME TENTATIVE À CONSTANTINOPLE (535-536) [210]

A. Le nouveau cours religieux de la politique impériale

1. Justinien et Théodora

Le premier août 527, le comte Justinien avait succédé à son oncle Justin Ier. Bien formé aux controverses ecclésiastiques, théologien lui-même, il avait pris une part décisive à la résolution du schisme acacien et mesurait, par ailleurs, la faible marge qui séparait la doctrine sévérienne de l'orthodoxie d'Empire, associant désormais Chalcédoine et la tradition cyrillienne. Sa très active épouse, l'impératrice Théodora, l'inclinait de plus à concilier les antichalcédoniens d'obédience sévérienne, dont elle partageait la foi et qu'elle protégeait en sous-main. La politique de fermeté ayant enfin rencontré ses limites, Justinien multiplie, à partir de 531, les mesures d'apaisement.

2. La conférence de 532

En 532, Justinien décide de réunir à Constantinople une conférence mixte d'une douzaine d'évêques des deux bords, également répartis, pour étudier les moyens de ramener les antichalcédoniens à l'unité de l'Église impériale. Chef reconnu du parti d'opposition, Sévère déclina l'offre de participer à une première série de trois sessions. Les débats nous sont connus en détail par le rapport de l'un des participants chalcédoniens, Innocent de Maronée [211]. Les discussions achoppèrent bien sur les points attendus : refus, d'un côté, d'admettre la définition du Christ en deux natures ; réticence, de l'autre, devant la formule théopaschite. On se sépara cependant dans la perspective d'une prochaine rencontre.

201. Grillmeier 1993, p. 478-480.
202. Maḥbūb ibn Mufarriğ, *GCAL* 98, Evetts, *PO*, t. 1, p. 453-455 ; Michel de Malīğ, *Synaxaire*, Basset, *PO*, t. 11, p. 823 ; *Senkessar*, Colin, *PO*, t. 45, p. 536 [537].
203. *PLRE* 3/A, p. 118 : Aristomachus 1.
204. Maḥbūb ibn Mufarriğ, *GCAL* 98, Evetts, *PO*, t. 1, p. 457-458.
205. Sur Gaïanos et les Gaïanistes, voir Maspéro 1923, p. 112-119 et, en dernier lieu, Hainthaler 1996, p. 80-99. Une analyse des sources relatives à la secte par Lajtar, Wipszycka 1998, p. 59-66 (avec une confusion cependant entre Timothée II Aelure et Timothée III [IV]).
206. *PLRE* 3/A, p. 404 : Dioscorus 2.
207. *PLRE* 3/A, p. 912-928 : Narses 1.
208. À cette date, le pouvoir impérial s'est en effet raidi, à la suite de l'échec de Sévère dans la capitale et du synode de l'été 536. Bientôt déchu et relégué en Thrace, à Derkos, Théodose reviendra en 539 à Constantinople, sous la protection de l'impératrice Théodora († 548), et y vécut jusqu'à sa mort, en 566. Sévère disparu, il devint le chef de file du parti miaphysite. Consécrateur clandestin de Théodore d'Arabie et de Jacques Baradée, c'est lui qui se trouve à l'origine de la hiérarchie jacobite. Voir Honigmann 1951, p. 157-163 ; Grillmeier 1996, p. 91-99 ; Winkler 1999.
209. *Id e* « partisan de l'empereur» (βασιλεύς/ܡܠܟܐ).
210. Lebon 1909, p. 73-77 ; Maspéro 1923, p. 102-134 ; Duchesne 1925, p. 78-87, 93-108 ; Bréhier 1939a, p. 448-454 ; Stein, Palanque 1949, p. 376-384 ; Honigmann 1951, p. 149-154 ; Frend 1978, p. 261-273 ; Grillmeier 1993, p. 456-470 ; Meyendorff 1993, p. 241-250 ; Maraval 1998a, p. 399-409 ; Uthemann 1999, p. 24-48.
211. *CPG* 6846 = 9311.

L'ancien évêque sévérien de Doliché (Euphratésie), neveu de Philoxène de Mabboug et dénommé lui aussi Philoxène, finit d'ailleurs par se rallier au parti dominant. Parmi les membres de la délégation chalcédonienne figurait Anthime de Trébizonde (Pont polémoniaque), ancien ascète et, à ce titre, protégé de l'impératrice, qui le fit nommer patriarche de Constantinople en juin 535 [212].

3. Anthime (de Trébizonde), patriarche de Constantinople (535-536)

Anthime I[er] adresse en secret une synodique à Théodose [213] et à Sévère [214], qui communiquent en retour avec lui [215] et échangent l'un et l'autre des lettres de confession [216]. La situation de 512, la communion de trois patriarches antichalcédoniens de Constantinople, Antioche et Alexandrie semble près de se reconstituer subrepticement : un chalcédonien bien douteux ; deux antichalcédoniens avérés. Il est vrai que, de ces derniers, l'un avait perdu son siège et l'autre n'en possédait que l'ombre. Il y avait là cependant, pour Sévère, une dernière chance à courir, d'autant que sa position devenait très fragile en Égypte, du fait des pressions julianistes. Il se trouvait d'ailleurs depuis peu à Constantinople.

B. Nouveau séjour de Sévère à Constantinople (534-536) [217]

1. Premiers succès

Convié à une deuxième session de la commission justinienne, Sévère avait accepté, cette fois-ci, et s'était rendu à Constantinople, pendant l'hiver 534-535. L'accompagnaient Pierre d'Apamée, naguère son métropolite de Syrie II[e], et le moine Ze'ora [218], un ancien stylite délogé de sa colonne par Éphrem d'Amid mais qui, comme ascète et confesseur, jouissait d'un grand prestige auprès de Théodora. De fait, Sévère n'eut aucun mal à gagner complètement Anthime I[er] à sa cause. Il échange avec lui, comme on sait, des lettres secrètes de communion. Il renoue d'autre part les fils de ses relations dans la ville impériale, cependant que Ze'ora se livre à un prosélytisme actif dans les milieux influents. Non sans quelque provocation, ce dernier baptise ainsi publiquement, le 23 mars 536, les enfants de familles de la cour [219].

2. Réaction du pape Agapet I[er]

Ces succès resteront toutefois sans lendemain car, avant la session de toute conférence, Éphrem d'Amid, tenu lui-même informé par ses apocrisiaires, fait avertir le pontife romain Agapet I[er] (535-536) du danger de l'offensive sévérienne. Or, le pape – dont la réconciliation est justement l'œuvre de Justinien – doit précisément se rendre à Constantinople, où l'appellent les affaires d'Italie. Le roi des Ostrogoths Théodohad l'a chargé en effet d'une mission diplomatique auprès de l'empereur. Dès son arrivée, en février 536, il entend exiger qu'Anthime I[er] se justifie, mais le patriarche a disparu. Agapet le dépose, consacre à sa place un chalcédonien d'Alexandrie, Ménas (536-552), auquel il demande, avant de mourir lui-même le 22 avril, de convoquer un synode pour condamner Sévère et ses partisans.

3. Condamnation définitive de Sévère (2 mai - 6 août 536)

En présence du nouveau patriarche et du tribun Théodore [220] représentant l'empereur, l'assemblée réunit, du deux au quatre juin, cinq évêques italiens et deux diacres romains de la suite pontificale, les apocrisiaires d'Antioche et de Jérusalem, ainsi que les évêques et les métropolites du ressort de Constantinople. Demeuré introuvable, Anthime I[er] est frappé d'anathème, avec Sévère, Pierre d'Apamée et Ze'ora. La cinquième session, le quatre juin, examine plus spécialement le cas de l'ancien patriarche d'Antioche [221] : on reprend les plaintes portées contre lui en 518, et ses écrits sont proscrits, interdits à la détention comme à la copie. Le six août, une constitution impériale, novelle 42 du code de Justinien, confirme les sentences et menace de l'amputation de la main les calligraphes et les scribes convaincus de transcrire les œuvres sévériennes [222]. Les chefs dissidents et leurs adhérents sont expulsés de Constantinople. Vaincu, Sévère regagne l'Égypte [223]. Pendant l'hiver 536-537, on assistera même, dans l'Est syrien, à un regain de persécution chalcédonienne [224].

212. Anthime I[er] succède au patriarche Épiphane (520-535), consacré lui-même à la mort de Jean II Kappadokès. Cette désignation intervient en violation du quatrième canon de Nicée, qui proscrit les mutations épiscopales ; *CPG* 8513, Joannou, p. 26. De plus, Anthime n'adhérait qu'aux anathèmes de Chalcédoine, non à sa définition christologique. Voir Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 255, l. 2-4 [l. 2-5].
213. *CPG* 7088.
214. *CPG* 7087.
215. *CPG* 7149, 7070.6.
216. *CPG* 7070.7, 7148.
217. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 252-257 ; Jean d'Éphèse, *PS* 115.1, Brooks, *PO*, t. 18, p. 684-690 ; Georges des Arabes, *Homely*, v. 793-821, Mc Vey. L'épisode donne lieu à une recomposition merveilleuse à caractère hagiographique chez Athanase d'Antioche, Goodspeed, *PO*, t. 4, p. 701-710 ; *Id.*, Youssef, *PO*, t. 49, p. 490-498 [491-499], § 136-143.
218. Ζωορᾶ = ܙܥܘܪܐ (*le petit*). Sur le personnage, voir Peña, Castellana, Fernandez 1975, p. 61, 85.
219. Bréhier 1939a, p. 452 ; Maraval 1998a, p. 405.
220. *PLRE* 3/B, p. 1248 : Theodorus 10.
221. *CPG* 9329.
222. *CPG* 9330 = 6877. *NI*, 42, Schöll-Kroll, p. 263-269.
223. Via Chios, d'où il écrit encore à l'ex-cubiculaire Misael, devenu moine, ainsi qu'au cubiculaire Julien (*PLRE* 3A, p. 730 : Iulianus 5). *SL*, Brooks, I, 19, l. 16-20 [199, l. 7-12].
224. Éphrem d'Amid entreprend une vaste tournée pour anéantir la dissidence religieuse. Il s'empare de la personne de son principal opposant, Jean, ancien évêque de Tella (Constantina, Osrhoène), qui avait participé à la conférence de 532.

VI. LA MORT À XOÏS (8 FÉVRIER 538) [225]

Sévère retrouve alors sa retraite de Xoïs, où l'abrite un pieux magistrat, Dorothée. Fort confuse, la situation religieuse de l'Égypte lui reste très défavorable. C'est donc dans une semi-clandestinité qu'il s'éteint le lundi 8 février 538 [226]. De rares fidèles, conduits par Dorothée, transféreront en barque sa dépouille à l'῎Ενατον, imputant à miracle d'échapper aux julianistes [227].

225. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 259-263 ; Georges des Arabes, *Homely*, v. 826-1051, Mc Vey, p. 34-43 [28-36] ; Athanase d'Antioche, Goodspeed, p. 717-718 ; *Id.*, Youssef, p. 504 [505], § 152-153.
226. Deux jours après Jean de Tella, dans sa prison d'Antioche, comme le soulignera la tradition jacobite. Fidèle jusqu'au bout à l'idéal monastique de l'ἀλουσία, Sévère moribond n'accepte de prendre un bain sédatif qu'habillé ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 259, l. 11 [14] - 260, l. 5 [6].
227. Le *Synaxaire arabe jacobite* commémore le 8 février la mort de Sévère ; Michel de Malīğ, *Synaxaire*, Basset, *PO*, t. 11, p. 823-825 (14 amchir) = *Senkessar*, Colin, *PO*, t. 45, p. 542 [543] (14 yakkātit). La translation de ses reliques est célébrée le 6 décembre ; Michel de Malīğ, *Synaxaire*, Basset, *PO*, t. 3 p. 418-419 (10 kihak) = *Senkessar*, Grébaut, *PO*, t. 15, p. 701-703 (10 tāḫšāš). Sur le souvenir de Sévère en Égypte, voir Youssef 2001.

Vie de Sévère	Œuvres de Sévère	Événements religieux	Événements politiques
		431 — concile d'Éphèse	
		449 — *Tome de Léon* ; "brigandage" d'Éphèse	
		451 — concile de Chalcédoine	
465 — naissance à Sozopolis de Pisidie			
		472-489 — Acace de Constantinople	
			474-475 — Zénon
		475 — *Encyclique* de Basilisque (*CPG* 5997)	475-476 — usurpation de Basilisque
			476-491 — Zénon
			476 — fin de l'Empire romain d'Occident
		482 — *Hénotique* (*CPG* 5999) ; rédaction du *Florilegium Cyrillianum* (?)	
		482-489 — Pierre III Monge d'Alexandrie	
485-486 — études à Alexandrie			
487-492 — études à Béryte			
488 (?) — baptême à Tripoli			
		489-496 — Athanase II d'Alexandrie	
	Panégyrique de Paul		
		490 — Pierre l'Ibère à Béryte (?)	
		491 — mort de Pierre l'Ibère	**491-518 — Anastase**
492 — prise d'habit à Maïouma			
		494-516 — Élie Ier de Jérusalem	
		496-505 — Jean II Hémula d'Alexandrie	
		496-511 — Makédonios II de Constantinople	
		498-512 — Flavien II d'Antioche	
500 (?) — higoumène et prêtre			
			502-506 — guerre contre les Perses
		505-516 — Jean III Nikiotès d'Alexandrie	
508 — polémique avec Néphalios	*Orationes ad Nephalium* (*CPG* 7022)		
508-511 — séjour à Constantinople	*Discours aux patrices Apion et Paul*		
	Réfutation de la Κλῖμαξ *de Romain de Rhosos*		510 — 1re émeute du Trisagion
	Réfutation de la Διαθήκη *de Lampétios*		
	Philalethes (*CPG* 7023)		
	Type d'Anastase	511 — disputation de Dalmatios et chute de Makédonios II	
		511-518 — Timothée Ier de Constantinople	
		511 — concile de Sidon	
		512 — synode de Laodicée et chute de Flavien II	512 — 2e émeute du Trisagion
16/11/512 — avènement au siège d'Antioche			
		printemps 513 — synode d'Antioche ; ralliement à Sévère	
			513-515 — révolte de Vitalien

Tableau n° 1 - Sévère d'Antioche et son temps : chronologie synoptique.

Vie de Sévère	Œuvres de Sévère	Événements religieux	Événements politiques
		514-523 — Hormisdas de Rome	
515 — début de la polémique avec le grammairien Serge	*Ep. I ad Sergium grammaticum* (*CPG* 7025)		515 — incursion des Huns Sabirs en Arménie
		516-517 — Dioscore II d'Alexandrie	
		516 — chute d'Élie Ier	
		516-524 — Jean III de Jérusalem	
conception d'une réponse au grammairien Jean		**517-535 — Timothée III (IV) d'Alexandrie**	
		518-520 — Jean II Kappadokès de Constantinople	8/9 juillet 518 — mort d'Anastase
juillet/sept. 518 — condamnation et fuite en Égypte			**518-527 — Justin Ier**
		28 mars 519 — réunion des Églises	
518-534 — exil en Égypte			
519-520 (?) — fin de la polémique avec le grammairien Serge	*Ep. II-III ad Sergium grammaticum* (*CPG* 7025)	**519-521 — Paul II d'Antioche (dit *le Juif*)**	
		521-526 — Euphrasios d'Antioche	
Polémique avec le grammairien Jean, puis avec Jean de Scythopolis	*Liber contra impium grammaticum* (*CPG* 7024)		
polémique avec Julien d'Halicarnasse	*Ep. III ad Iulianum* (*CPG* 7026)		
	Censura tomi Iuliani (*CPG* 7027)	**527-545 — Ephrem d'Antioche**	**527-565 — Justinien**
	Confutatio propositionum Iuliani (*CPG* 7028)		527-532 — reprise des hostilités contre les Perses
	Contra additiones Iuliani (*CPG* 7029)		
	Aduersus Apologiam Iuliani (*CPG* 7030)		
	Apologia Philalethis (*CPG* 7031)	532 — *collocatio cum Seuerianis*	532 — sédition Νικᾶ
534-536 — séjour à Constantinople		**535-566 — Théodose d'Alexandrie** ; opposition de Gaïanos, soutenu par Julien d'Halicarnasse	535-536 — émeutes d'Alexandrie
		535-536 — Agapet Ier de Rome	
		535-536 — Anthime de Constantinople; déposé par Agapet en février	
		22 avril 536 — mort d'Agapet Ier	
2 mai/6 août 536 — condamnation définitive ; retour en Égypte		**536-552 — Ménas de Constantinople**	
		536/537 — Théodose d'Alexandrie déporté à Constantinople	
8 février 538 — mort à Xoïs			

Tableau n° 1 - Sévère d'Antioche et son temps : chronologie synoptique.

PREMIÈRE PARTIE

LES INSTITUTIONS DU PATRIARCAT SÉVÉRIEN

Introduction

Le conflit doctrinal relatif à la réception du concile de Chalcédoine en Orient confère au patriarcat de Sévère une dimension polémique, qui a principalement intéressé les historiens. Sans ignorer l'implication partisane des sources documentaires, on les examinera d'abord pour la lumière qu'elles jettent sur les principaux organes du gouvernement du diocèse oriental et de l'évêché d'Antioche, sur les milieux cléricaux et monastiques, aussi bien que sur les rapports nécessaires qui lient le patriarche aux autorités de l'État et aux instances locales. Un tableau très complet se dessine en effet de la situation institutionnelle que connaît, en ce début du VI[e] siècle, l'un des tout premiers sièges de la chrétienté.

Les péripéties de l'avènement de Sévère et le débat bientôt ouvert sur sa légitimité conduisent à préciser le statut et les prérogatives reconnus au patriarche d'Antioche. Son souci immédiat de rallier dans sa communion l'ensemble des évêques d'Orient et de promouvoir un synode patriarcal régulier pose d'emblée le problème de la collégialité épiscopale et celui de la concurrence faite aux assemblées provinciales et aux métropolites par les organes centraux du patriarcat. Son action juridictionnelle s'inscrit aussi dans la perspective d'une unification du droit ecclésiastique, qui risque de heurter diverses sensibilités et bien des particularismes. La question des moyens, matériels et humains, dont dispose effectivement Sévère appelle enfin un examen particulier, préalable à tout bilan de son entreprise.

Les actes officiels ou *Regestes* du patriarcat et la correspondance annexe de Sévère, principalement sollicités, ainsi que plusieurs sources parallèles, documentent largement un nombreux personnel ecclésiastique, tant à Antioche que dans les provinces. Aux différents degrés de la hiérarchie, dignités, rôles, fonctions et modes de recrutement se précisent, par l'évocation de situations concrètes et de cas particuliers, donnant souvent matière à jugement du patriarche ou à son appréciation. Liés d'autre part à l'autorité épiscopale par un lien de dépendance que Sévère voudrait apparemment approfondir et renforcer, les établissements monastiques témoignent, quant à eux, d'une grande vitalité et d'une forte organisation. Partout enfin le patriarche doit compter avec la politique du pouvoir impérial, variable selon les circonstances, et donc avec les représentants de celui-ci, civils et militaires, comme avec les notables locaux.

I

Le siège d'Antioche

Le patriarche d'Antioche exerce une autorité très effective sur la plus grande partie du diocèse d'Orient, au triple plan doctrinal, sacramentel et juridictionnel. Sévère entend néanmoins l'exercer en liaison avec un synode patriarcal réuni à intervalles réguliers et propre à refléter la diversité des situations locales. Instrument d'unification de l'Église orientale, cette assemblée doit compléter les organes centraux de gouvernement dont le patriarche dispose d'autre part.

I. LE PATRIARCHE

A. Élection (n° 1)

Nous connaissons avec précision la date de l'élection de Sévère au trône patriarcal d'Antioche : le six novembre 512 [1]. La procédure, en revanche, se laisse malaisément définir d'après les sources qui traitent de l'événement. Imprécises et insistantes à la fois, les deux *Vies* de Zacharie le Scholastique et de Jean de Beith Aphtonia, datées l'une d'avant 518, l'autre entre 538 et 544 dans son dernier état, soulignent l'unanimité qui se fit spontanément sur le nom de Sévère parmi les moines, les évêques et le peuple d'Antioche. Zacharie le Scholastique use d'abord d'une formule ambiguë : « Ensuite, lorsque Dieu voulut le faire désigner patriarche d'Antioche la grande, il fit porter sur lui le suffrage (ψήφισμα/ܦܣܦܝܣܡܐ) de celle-ci par le choix de tous les moines d'Orient [2]. » L'apologiste s'empresse d'ajouter que le patriarche fut aussi l'élu du « peuple tout entier [3] » et précise qu'il y eut « accord unanime des évêques et des moines [4] ». Les premiers venaient certes de déposer Flavien II mais on discerne mal le rôle spécifique joué ensuite par les différentes composantes du consensus. Jean de Beith Aphtonia n'apporte aucune précision à cet égard, mais insiste sur les acclamations dont Sévère fait l'objet : « Tous, évêques, moines et laïcs, s'écrièrent en quelque sorte d'une seule voix : Sévère sur le trône ! [5] ». Même accord des trois ordres pour persuader l'élu d'accepter la charge dont on ne voit guère les modalités selon lesquelles elle lui échoit [6]. Les deux biographes ne montrent pas grand souci de défendre la régularité de l'élection. Pour eux, la légitimité de Sévère tient d'abord à sa sainteté personnelle, en effet, et celle-ci s'impose à tous : « Toute la ville le considérait comme un second Pierre [7] ». Au demeurant, sa ratification par Anastase donne force de loi d'Empire à cette désignation, désarmant toute contestation possible. Zacharie le Scholastique revient deux fois sur ce point [8] ; Jean de Beith Aphtonia conclut avec emphase : « L'empereur et Dieu ratifièrent (ce choix) et (le) sanctionnèrent [9] ». Voilà l'enseignement principal à tirer des deux textes : l'élection du patriarche d'Antioche se trouve, assez naturellement, soumise à l'approbation de l'empereur [10].

Jean d'Éphèse (*apud ps. Dionysium*) et Georges des Arabes appartiennent déjà à l'historiographie jacobite, puisqu'ils écrivent respectivement à la fin du VIe et au début du VIIIe siècle. Ils s'accordent avec leurs devanciers pour présenter sous les couleurs les plus consensuelles l'avènement de Sévère. Le premier auteur évoque l'accueil enthousiaste réservé à l'élu par l'ensemble des Antiochiens, femmes et enfants compris [11]. Le second souligne l'unanimité des autorités civiles et ecclésiastiques en cette occasion [12].

1. Engberding 1953 ; Brière 1960, p. 14.
2. Kugener, p. 110, l. 12-13 [14-16].
3. Kugener, p. 111, l. 6-7 [8].
4. Kugener, p. 111, l. 14 [17].
5. Kugener, p. 238 , l. 6-7 [7-9]. La *Vie de Sévère* attribuée à Athanase d'Antioche semble démarquer le passage ; Goodspeed, p. 683, l. 1-2 [3-4] ; Youssef, § 111, p. 472 [473].
6. Kugener, p. 241 , l. 1 [1].
7. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 114, l. 3 [4]. Premier évêque d'Antioche, Pierre est essentiellement l'élu de Jésus-Christ (*Mat* 16,18) ; sa succession transcende ainsi les questions de procédure. Sur ce thème du *prototrône* pétrinien, *HC* 61, *PO*, t. 8, p. 261-262 ; *DAA* 2, p. 76, § 106.
8. Kugener, p. 111, l. 13-14 [15-16] ; p. 113, l. 13-14 [15-16].
9. Kugener, p. 238, l. 11 [14].
10. Sur l'intervention de l'État dans la nomination des patriarches sous Justinien, voir l'analyse de Duchesne 1925, p. 264-265.
11. Chabot, p. 12 [Hespel, p. 8]. Le texte reprend d'ailleurs les acclamations relatées par Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 241.
12. Mc Vey, v. 481-483 : Églises et notables locaux, monastères, empereur.

Le rôle de l'empereur, inspirateur de l'élection, pour Jean d'Éphèse [13], et qui presse Sévère d'accepter la charge, chez Georges des Arabes [14], se trouve hautement confirmé. Pourtant les deux textes témoignent d'une inspiration plus technique et plus légaliste que celle de Zacharie le Scholastique ou de Jean de Beith Aphtonia. Les évêques n'y sont désignés en effet que par le vocable institutionnel de *synode* (σύνοδος/ܣܘܢܗܕܘܣ), soit l'assemblée plénière et régulière du patriarcat. On sait qu'ils viennent de se réunir à Laodicée (Syrie I[re]), sous la présidence de Philoxène de Mabboug, pour prononcer la déchéance de Flavien II ; c'est donc en corps constitué qu'ils siègent de nouveau, à Antioche sans doute, pour désigner son successeur. En outre, il n'est plus question de participation populaire au processus électoral, seulement d'acclamations de bienvenue au nouveau patriarche. Downey émettait d'ailleurs de sérieuses réserves à propos du témoignage de Zacharie le Scholastique sur ce point, jugeant anachronique ce concours enflammé de la cité tout entière [15]. Dès la fin du IV[e] siècle, en effet, le canon 13 du synode de Laodicée de Phrygie (343/381) exclut formellement le peuple des délibérations relatives aux ordinations [16]. En revanche, Georges des Arabes cite ici, comme ayant voix au chapitre, des *chefs de la cité* (ܪ̈ܫܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ) [17] qui sont assurément les πρῶτοι τῆς πόλεως désignés dans les *Novelles* justiniennes 123 et 137 [18], datées respectivement de 546 et 565 et précisant sur ce point une précédente constitution de 528 [19]. Ces notables locaux et hauts fonctionnaires impériaux participent, avec les clercs de la cité, au collège qui doit proposer trois candidats pour une succession épiscopale [20]. Le patriarche relève essentiellement du droit commun des évêques [21] et Georges des Arabes comprend l'élection de Sévère dans le cadre de cette législation : les clercs et les premiers citoyens d'Antioche se réunissent et le nom de Sévère s'impose immédiatement à tous ; ils le transmettent aussitôt à l'autorité ecclésiastique compétente, le synode. Régulièrement réuni sur ordre impérial, celui-ci se rallie d'enthousiasme à la proposition, qu'Anastase entérine ensuite. Les acclamations du peuple et des moines marquent enfin l'issue du processus successoral.

Entre les récits de Zacharie le Scholastique et de Jean de Beith Aphtonia, d'une part, et le regard légaliste qu'adoptent *a posteriori* Jean d'Éphèse et Georges des Arabes, de l'autre, s'articulent les accusations d'irrégularité consignées dans les sources chalcédoniennes. Dans les années 555, Libératus déclare ainsi que Sévère « s'est emparé de l'épiscopat [22] », à l'unisson des *Actes* des synodes de 518 (Constantinople [23], Jérusalem [24] et Tyr [25]), de 536 (Constantinople [26]) et de la constitution justinienne qui conclut ce dernier [27]. Il apparaît ainsi que, dès la fin du patriarcat sévérien, on contestait la légalité de l'élection du six novembre 512. La déposition de Flavien II, acquise un peu plus tôt à Laodicée [28] n'intervient pas dans le débat. Hénoticien strict – ce fut même sa ligne de défense jusqu'au concile de Sidon en 511 –, Flavien se trouvera logiquement inclus dans la condamnation, imposée en 519 par le pape Hormisdas, des sectateurs de Timothée Ælure, d'Acace, de Pierre Monge et, singulièrement, de

13. Chabot, p. 12 [Hespel, p. 8] : Anastase convoque un synode antiochien *ad hoc*.
14. Mc Vey, v. 489, 514.
15. Downey 1961, p. 511, n. 35.
16. *CSP*, p. 136 : Περὶ τοῦ μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερωσύνην *(On ne doit pas laisser à la foule l'élection de ceux qui sont destinés au sacerdoce)*. On notera que les *SL* attestent la connaissance et le respect de Sévère d'Antioche pour les canons 1, 4, 7, 32, 33 et 40 de Laodicée ; voir Honigmann 1951a, p. 83.
17. Mc Vey, v. 483. Sans doute faut-il interpréter dans le même sens institutionnel une expression similaire d'Athanase d'Antioche ; Goodspeed, p. 685, l. 16 [18] ; Youssef, § 115, p. 114 [115].
18. *NI* 123, 1, Schöll-Kroll, p. 594 : θεσπίζομεν τοίνυν, ὁσάκις ἂν χρεία γίνηται ἐπίσκοπον χειροτονηθῆναι, τοὺς κληρίκους καὶ **τοὺς πρώτους τῆς πόλεως** ἧς μέλλει ἐπίσκοπος χειροτονεῖσθαι, ἐπὶ τρισὶ προσώποις ψηφίσματα ποιεῖν *(Nous ordonnons donc que, chaque fois qu'il faudra ordonner un évêque, les clercs et* ***les premiers citoyens de la cité*** *dont l'on va ordonner l'évêque fassent un décret en faveur de trois personnes)* ; *NI* 137, 2, Schöll-Kroll, p. 696-697 : θεσπίζομεν (…) συνιέναι τοὺς κληρικοὺς καὶ **τοὺς πρώτους τῆς πόλεως** ἧς μέλλει ἐπίσκοπος χειροτονεῖσθαι, καὶ προκειμένων τῶν ἁγίων εὐαγγελίων ἐπὶ τρισὶ προσώποις ψηφίσματα ποιεῖν *(Nous ordonnons […] que se réunissent les clercs* ***et les premiers citoyens de la cité*** *dont l'on va ordonner l'évêque et que, en présence des saints Évangiles, ils fassent un décret en faveur de trois personnes)*.
19. *CI*, I, 3, 41, pr., Krüger, t 2, p. 26 : θεσπίζομεν, ὁσάκις ἂν ἐν οἱᾳ δήποτε πόλει ἱερατικὸν θρόνον σχολάσαι συμβαίη, ψήφισμα γίνεσθαι παρὰ **τῶν οἰκούντων τὴν αὐτὴν πόλιν** ἐπὶ τρισὶ τοῖς ἐπὶ ὀρθῇ πίστει καὶ βίου σεμνότητι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένοις, ὥστε ἐκ τούτων τὸ ἐπιτηδειότερον εἰς ἐπισκοπὴν προχειρίζεσθαι *(Nous ordonnons qu'à chaque fois que, dans toute cité, le siège épiscopal vient à se trouver* ***vacant les habitants de ladite cité*** *fassent un décret en faveur de trois* [candidats] *qui auront témoigné d'une foi orthodoxe, d'une vie sainte et des autres vertus, en sorte que celui qui convient le mieux soit désigné pour recevoir l'épiscopat)*. Les novelles précitées indiquent que les *habitants* concernées par cette disposition sont en fait les notables.
20. Jones 1964, t. 2, p. 918-919.
21. Bréhier 1949, p. 381.
22. *CPL* 685, Schwartz, p. 133, l. 26 : *potitus est episcopatu*. De même Théodore de Théodore de Raïthou, *PG*, t. 91, col. 1497[B] (= *AP*, p. 196, l. 5) : τῇ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ προεδρίᾳ ἑαυτὸν εἰσωθήσας *(il s'est poussé de force à la tête des [Églises] du ressort d'Antioche)*.
23. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 18 ; *CPG* 9202, Schwartz, p. 64, l. 10.
24. *CPG* 9204 (= 9329.7), Schwartz, p. 77, l. 38 - p. 78, l. 1.
25. *CPG* 9205 (cf. 9329.8), Schwartz, p. 81, l. 3-4.
26. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 39, l. 26-27 ; *CPG* 9329.10, Schwartz, p. 111, l. 17-18.
27. *CPG* 9330 (= 9877), Schwartz, p. 120, l. 37 - p. 121, l. 1 ; *NI* 42, 1, Schöll-Kroll, p. 265, l. 9-10.
28. Sévère, *SL*, Brooks, V, 3, p. 319 [284] ; 6, p. 357 [316] ; voir Honigmann 1951, p. 14, n. 4. Sur les troubles d'Antioche et l'éviction de Flavien, contraint d'abord de se retirer à la campagne, puis exilé à Pétra, voir Lebon 1909, p. 55 ; Duchesne 1925, p. 30 ; Schwartz 1934, p. 246 ; Bardy 1939, p. 313-314 ; Devreesse 1945, p. 69 ; Stein-Palanque 1949, p. 172-173 ; Honigmann 1951, p. 14-15 ; Bacht 1953, p. 282-283 ; Downey 1961, p. 510-511 ; De Halleux 1963, p. 74-75 ; Charanis 1974, p. 76 ; Frend 1978, p. 219 ; Vööbus 1988, p. 204.

l'Antiochien Pierre le Foulon [29]. Surtout, pressé par Sotérichos et Philoxène, il avait dû finalement concéder un anathème explicite du concile de Chalcédoine et des adhérents de la doctrine des deux natures [30]. À l'avènement de Justin, seul Vitalien pouvait encore défendre sa mémoire mais il est éliminé en 520 [31]. Les documents chalcédoniens précités incriminent donc bien la procédure suivie pour porter Sévère sur le trône vacant d'Antioche.

Les motifs retenus pour en dénoncer l'illégalité demeurent largement implicites [32]. En revanche, le climat de violence qui prévalait à Antioche à l'automne 512 se lit clairement chez les historiographes de toute tendance. Pour Théophane le Confesseur, Flavien II cède à une sédition monastique, fomentée en sous-main par Anastase, quand il finit par condamner le concile de Chalcédoine [33]. L'*Histoire ecclésiastique* attribuée à Zacharie souligne ici le rôle de Philoxène, chef d'une émeute qui dégénère en affrontements sanglants [34]. Évagre le Scholastique décrit ceux-ci comme une véritable bataille rangée qui opposa d'un côté les moines philoxéniens de Syrie Ire et de l'autre le peuple d'Antioche, bientôt renforcé des moines de Syrie IIe qui demeuraient fidèles à Flavien [35]. Pour Cyrille de Scythopolis, ces désordres incombent à des hommes de main stipendiés par les adversaires du patriarche [36]. L'éviction de ce dernier était certes l'objet du complot, mais l'émotion populaire et monastique ainsi suscitée aura sans doute eu pour conséquence de bouleverser la procédure normale de désignation de son successeur – ce que l'apologiste contemporain des événements Zacharie le Scholastique a traduit, au prix d'un anachronisme, en avançant que le peuple et les moines avaient participé à l'élection elle-même. La correspondance de Sévère nous apprend au contraire que les normes de succession épiscopale, entre 512 et 518, répondaient déjà presque exactement à celles que définit la codification justinienne des années 528, 546 et 565 [37]. Georges des Arabes avait donc quelque raison d'en supposer le respect lors de l'avènement de Sévère mais, dans une ville à feu et à sang, on voit mal qu'ait pu se réunir le collège des clercs et notables auquel il appartenait de proposer trois candidats à la succession de Flavien. Le synode patriarcal – c'est-à-dire alors le petit groupe des évêques philoxéniens constitué à Sidon puis rassemblé à Laodicée – dut vraisemblablement se passer de ses services et prononcer directement la nomination du nouveau patriarche. Aux yeux des chalcédoniens, la ratification impériale ne pouvait effacer cette originelle irrégularité. Ils n'auront pas cependant explicité leur grief, pour n'avoir pas à se réclamer, ce faisant, de la législation religieuse d'Anastase.

B. Investiture

1. Installation

Dix jours plus tard [38], après que lui eurent été notifiés la résolution du synode et l'aval de l'empereur, Sévère faisait sa joyeuse entrée dans sa ville épiscopale d'Antioche, siège du patriarcat d'Orient, sous les acclamations populaires [39]. Son intronisation devait normalement donner lieu à une cérémonie très solennelle [40]. Georges des Arabes décrit le

29. Sur le *Libellus* d'Hormisdas, voir Duchesne 1925, p. 50 ; Vasiliev 1950, p. 167-168, 172-176 ; Frend 1978, p. 236 ; Maraval 1998, p. 135-140.
30. Théophane le Confesseur, de Boor, p. 153, l. 30 - p. 154, l. 2 ; Évagre le Scholastique, Bidez, p. 131, l. 3-4 [Festugière, p. 342, l. 9-10] ; Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 148, l. 18-20 [Festugière, p. 76, l. 23-25].
31. Vasiliev 1950, p. 108-113 ; Maraval 1998, p. 135.
32. Sans exclure d'ailleurs un autre grief, *CPG* 9229.3 invoque en 536 le caractère non canonique de la réception de Sévère parmi les moines (dissidents) de Maïouma puis de son ordination sacerdotale ; Schwartz, p. 39, l. 27-28. La validité de son accession au patriarcat d'Antioche s'en trouverait entachée. Ni la sentence du synode de 536 (*CPG* 9229.10) ni la constitution de Justinien qui l'entérine (*CPG* 6877 = 9330) n'y font cependant allusion. Les *Actes* synodaux de 518 (*CPG* 9329.6 = 9202, 9204 = 9329.7, 9205 = 9329.8) sont muets sur ce point. L'infraction ne saurait non plus rendre compte à elle seule des accusations plusieurs fois reprises de violence et de tyrannie.
33. De Boor, p. 153, l. 29-30.
34. *Historia ecclesiastica* (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 51, l. 7-8 [Hamilton-Brooks, p. 180, l. 5-6] : ܡܢܗܘܢ ܡܚܠܘ ܘܡܢܗܘܢ ܐܬܩܛܠܘ (*certains furent blessés, d'autres tués*).
35. Bidez, p. 130, l. 20 - p. 131, l. 9 [Festugière, p. 342, l. 1-9]. Nombre d'assaillants sont précipités dans l'Oronte et Philoxène semble lui-même évoquer l'épisode quand il rappelle aux moines de Senoun la persécution qu'il dut subir à Antioche ; *Ep. dog. XIX*, De Halleux, p. 95, l. 3-4 [79, l. 6-7].
36. *Vita Sabae*, Schwartz, p. 148, l. 17-18 [Festugière, p. 76, l. 22-23]. C'est l'émeute contre Flavien II que Philoxène aurait ainsi financée, non l'élection de Sévère ; sinon les sources chalcédoniennes n'auraient pas manqué de dénoncer la simonie. On nuancera donc sur ce point De Halleux 1963, p. 77-78.
37. Voir **n° 9**, **19**, **20**, **22**, **49** et ***55*** ; *DAA* 2, p. 178-180, § 245. Selon une lettre sévérienne aux clercs et notables d'Apamée (*SL*, Brooks, I, 39 = **n° 22**), Anastase paraît bien l'initiateur de cette procédure. De Halleux 1963, p. 77, semble donc à nuancer quand cet auteur prend à la lettre les assertions de Zacharie le Scholastique sur le « suffrage des moines ». Ni clercs ni notables, ceux-ci ne pouvaient guère jouer d'autre rôle que celui d'émeutiers ou de groupe de pression.
38. Sur cette date du 16 novembre 512 et l'intervalle qui sépare l'élection de Sévère de sa consécration, voir Brière 1960, p. 11-13 ; Alpi 2006, p. 235. Zacharie le Scholastique a le temps d'écrire à son ami et lui rappeler la prophétie de Ménas, leur condisciple d'Alexandrie, qui destinait Sévère à une haute fonction d'Église ; *Vita*, Kugener, p. 113, l. 15 [17] -114, l. 1 [1-2]. Athanase d'Antioche mentionne également une correspondance de ce contenu, sans en préciser l'auteur ; Goodspeed, p. 686, l. 3-12 [2-13], et Youssef, § 116, p. 474-476 [475-477]. Jean de Beith Aphtonia évoque le même courrier, sans citer nommément Ménas ; *Vita*, Kugener, p. 240, l. 9-13 [11-15]. Ces deux derniers auteurs (Goodspeed, p. 683-686, et Youssef, § 111-115, p. 472-474 [473-475] ; Kugener, p. 238-241), ainsi que Georges des Arabes (Mc Vey, v. 489-529), montrent d'ailleurs que la délégation du synode mit quelque temps à convaincre Sévère d'accepter la charge.
39. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 241, l. 3-4 [3-4] ; voir aussi Jean d'Éphèse (*apud ps. Dionysium*), Chabot, p. 12 [Hespel, p. 8]. On sait qu'à ces acclamations se réduit en fait la participation du peuple à la désignation de son évêque.
40. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 242, l. 2-3 [3-4].

peuple exultant et revêtu de ses plus beaux habits, comme pour un mariage [41] : il s'agit en effet de célébrer les noces mystiques de l'évêque et de la cité [42]. Le protocole comportait plusieurs étapes : accueil hors les murs, entrée dans la ville, dans la Grande Église (ܥܕܬܐ ܪܒܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ), installation sur le trône de saint Pierre et de saint Ignace. La procession faisait se succéder, dans un ordre rigoureux et avec leurs ornements respectifs, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, le peuple enfin, porteur des lampes nuptiales [43].

2. *Consécration* (**n° 2**)

La consécration épiscopale de Sévère, par imposition des mains (« chirotonie »), constitue le sommet sacramentel de cette cérémonie. Georges des Arabes suppose à tort l'impétrant déjà ordonné quand il entre dans la ville [44]. En fait, les témoignages contemporains de Philoxène et de Sévère lui-même assurent sans contredit que l'ordination eut bien lieu dans la Grande Église [45]. La *Notice* 8 confirme d'ailleurs que l'ensemble des cérémonies du sacre s'y déroulèrent en effet [46]. Douze évêques, originaires de quatre provinces (sur douze) et comptant seulement deux métropolites, consacrent Sévère et signent le procès-verbal d'ordination (**pl. I**) [47]. Ils n'en représentent pas moins l'ensemble du patriarcat, puisqu'ils en constituent le synode régulier [48]. On peut ainsi considérer que s'appliquent ici, pratiquement à l'échelle du diocèse civil d'Orient, les dispositions du canon 4 de Nicée (325) : l'évêque doit en principe être choisi par ses cosuffragants, ordonné par trois d'entre eux au moins, confirmé par le métropolite [49]. Toutefois, le canon 19 du concile d'Antioche (330) renouvelle cette législation avec plus de rigueur : « L'intronisation d'un nouvel évêque n'aura lieu qu'en présence de la majorité des évêques de l'éparchie ou avec l'approbation écrite de cette majorité. Si l'on contrevient à la présente ordonnance, le sacre sera invalide [50]. » La fiction juridique d'un petit groupe philoxénien dépositaire de la légitimité patriarcale ne saurait donc tenir longtemps. Sévère et ses amis n'auront ainsi de cesse que de faire confirmer la consécration de 512 par le plus grand nombre des évêques orientaux [51]. Le but se trouve atteint au synode d'Antioche du printemps 513 (**n° 10**), non sans que le patriarche ne prenne toujours grand soin de commémorer l'anniversaire de son avènement [52].

3. *Profession de foi et communion*

La régularité canonique ou l'efficacité sacramentelle ne se distinguent pas absolument de l'enjeu théologique que représente l'ordination du nouveau patriarche. Comme tout évêque – et à un plus haut degré encore – celui-ci tire d'abord sa légitimité de son « orthodoxie ». La cérémonie du sacre se conclut donc par une courte profession de foi ou *prosphonèse* (προσφώνησις/ܦܪܘܣܦܘܢܝܣܝܣ), délivrée à l'ambon de la Grande Église (**n° 4**) [53]. Rappelant son adhésion aux trois premiers conciles œcuméniques comme à l'*Hénotique* et prononçant aussi les anathèmes complémentaires, Sévère entend bien réaliser, au double plan juridique et sacramentel, la plus large communion (κοινωνία/ܫܘܬܦܘܬܐ) [54]. Treize évêques contresignent alors le document et s'associent publiquement aux anathèmes [55] ; les moines présents sembleraient invités à faire de même [56]. Au printemps 513, le synode d'Antioche reprendra ses propositions, adoptant

41. Mc Vey, v. 543-550.
42. Thème développé par Sévère lui-même, *HC* 61, *PO*, t. 8, p. 261 (= *DAA* 2, p. 227, § 320) ; *HC* 80, *PO*, t. 20, p. 324-325.
43. Mc Vey, v. 551-556. À rapprocher de Khouri-Sarkis 1957, qui fait suite à l'édition peu diffusée de Rahmani dans *Studia Syriaca. 3*, p. 1-4 [16-22] : texte, traduction et commentaire d'un ancien protocole liturgique de réception épiscopale. La rédaction de ce document remonterait au VIe siècle, ce qui donne donc quelque authenticité à la description poétique de Georges des Arabes. Il reste que, peu après les émeutes d'Antioche, l'organisation effective d'une telle procession semble douteuse. La réitération de *HC* 1 à Daphné, le 18 novembre, tient d'ailleurs au tumulte et aux clameurs de la foule qui, l'avant-veille, avaient gêné les auditeurs de Sévère et contenaient peut-être des marques d'hostilité ; Lash, *PO*, t. 38, p. 254, § 1. Voir Downey 1961, p. 512 ; De Halleux, 1963, p. 78, n. 18. Jean de Beith Aphtonia, repris par Jean d'Éphèse (*apud ps. Dionysium*), semble indiquer que l'assistance comptait en effet des partisans de Flavien, pris à partie par les sévériens ; *Vita*, Kugener, p. 241, l. 10-11 [11-12], et Chabot, p. 12 [Hespel, p. 9]. Ici encore, le tableau de Georges des Arabes dépasse la réalité conflictuelle et propose une relation normalisée des événements.
44. Mc Vey, v. 535-538.
45. Vers 520-522, Philoxène le précise expressément à l'abbé Siméon de Téléda ; *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 180, l. 11-13 [191, l. 1-3]. Sévère l'indique aussi, quant à lui, au début de *HC* 1, dans un passage qui se rattache bien à la version du 16 novembre ; Lash, *PO*, t. 38, p. 258, § 8. Voir Brière 1960, p. 12.
46. Kugener, p. 325, l. 11 [12-13]. Le rédacteur anonyme précise que la signature du procès-verbal de la cérémonie par les évêques consécrateurs se fit dans le sanctuaire lui-même (sur l'autel ?).
47. *Chr. a. 846*, Brooks, p. 121 [Chabot, p. 168] ; *notices* 4-7, Kugener, p. 319-322. Voir Honigmann 1951, p. 15 ; De Halleux 1963, p. 78, n. 21. Le procès-verbal sera communiqué à Jean III Nikiotès (voir *notices* 4, 6 ; **n° 5**).
48. Georges des Arabes n'emploie toujours pas d'autre terme pour les désigner. Mc Vey, v. 529-536.
49. *CConcOec*, p. 26. Le synode lui-même constitue ici l'autorité ecclésiastique supérieure.
50. *CSP*, p. 119 : καὶ οὕτως μετὰ τῆς τῶν πλειόνων ἢ παρουσίας ἢ ψήφου γίνεσθαι τὴν κατάστασιν. Εἰ δὲ ἄλλως παρὰ τὰ ὡρισμένα γίνοιτο ἡ κατάστασις, μηδὲν ἰσχύειν τὴν χειροτονίαν.
51. Philoxène s'en explique très clairement à l'abbé Siméon de Téléda ; *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 180, l. 12-13 [191, l. 4 - 192, l. 2].
52. *HC* 35 (18/11/513) ; *HC* 80 (18/11/515) ; *HC* 99 (18/11/516).
53. Pour la période ancienne, l'usage de prononcer un προσφωνητικὸς λόγος au cours de l'ordination patriarcale est attesté aussi à Constantinople ; voir Bréhier 1949, p. 383 ; voir ainsi, pour Anthime de Trébizonde (535), Grumel 1972, n° 228.
54. Pour l'analyse de concept ecclésiologique fondamental, voir De Vries 1957, en particulier p. 116.
55. *Notice* 8, Kugener, p. 325. La liste diffère un peu de celle des évêques consécrateurs (**n° 4**). De Halleux 1963, p. 79, n. 24, interprète notamment l'absence de Denys de Tarse comme une réticence du métropolite cilicien devant les anathèmes.
56. Kugener, *ibid.* et n. 1 ; passage obscur.

une véritable charte de condamnation de la doctrine des deux natures (**n° 10**). La communion du patriarcat d'Antioche se trouve pleinement acquise à cette date et Sévère confirmé de ce fait [57].

La communion sévérienne prend une vraie dimension apostolique par l'échange de synodiques (τὰ συνοδικά, ἀμοιβαῖος συλλαβή/ܐܓܪܬܐ ܣܘܢܗܕܝܩܝܐ) avec les autres patriarcats [58]. Dans sa profession de foi, Sévère proclamait d'emblée son accord avec les sièges d'Alexandrie et de Constantinople. L'acceptation par Jean III Nikiotès et Timothée Ier de ses lettres d'avènement (**n° 5** et **6**), puis des résolutions du synode d'Antioche (**n° 11** et **12**), valent reconnaissance aussi bien de l'orthodoxie de sa doctrine que de sa légitimité patriarcale. En retour, l'accueil favorable des synodiques de Diocore II, en 516 (**n° 34**), puis de Timothée III (IV), en 517 (**n° 35**), lues à l'ambon de la Grande Église d'Antioche, perpétue une union qui marginalise les adversaires immédiats du patriarche. À l'inverse, l'isolement d'Élie Ier de Jérusalem, qui a deux fois repoussé les lettres de Sévère, en 512 et en 513 (**n° 7** et **14**), prélude à sa déposition (516).

Dans la liturgie, cette communion se traduit de manière tangible, par l'inscription aux diptyques d'Antioche – soit sur les deux listes des vivants et des morts « orthodoxes » que l'on entend honorer ou dont on veut faire mémoire à l'office [59] – des principaux adhérents de Sévère. Les patriarches alliés, de Constantinople et d'Alexandrie, y trouvent normalement leur place [60]. On sait aussi que Pierre III Monge († 489), promoteur alexandrin de l'*Hénotique* mais antichalcédonien de cœur, y fut aussi placé par Sévère, non sans quelque ambiguïté [61]. Pierre d'Apamée, satellite du patriarche en Syrie IIe, fit inscrire pour sa part ces opposants historiques au concile de Chalcédoine qu'avaient été les égyptiens Dioscore Ier († 454) et Timothée II Ælure († 477) [62]. En retour, sur les diptyques coptes, la présence de Sévère se fera récurrente [63] ; elle remonte assurément aux temps mêmes où se nouait la communion célébrée par l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* [64] et le *Synaxaire arabe jacobite* [65]. Timothée Ier cherche, quant à lui, à substituer, dès 512, le nom de Sévère à celui de Flavien dans les diptyques de Constantinople [66]. Au sein même du patriarcat d'Antioche, le ralliement de chaque évêque se manifeste aussitôt par la mention de Sévère dans ceux de chaque Église particulière [67] et aussi, en principe, par la radiation de ses adversaires chalcédoniens, à commencer par les signataires du concile réprouvé [68].

C. Pouvoirs et juridiction

1. Définitions

La dignité et les prérogatives patriarcales s'attachent à l'évêque d'Antioche, également métropolite de Syrie Ire, au terme d'une évolution qui, du concile de Nicée (325) à celui de Chalcédoine (451), consacre sa préséance d'honneur et de fait parmi l'épiscopat du diocèse civil d'Orient – Jérusalem et son étroit ressort exceptés [69]. Le système des cinq patriarcats – Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, autonomes et régis chacun selon un droit spécifique mais unis en communion apostolique – trouve une codification définitive dans la législation de Justinien mais l'essentiel était effectivement acquis au ve siècle. C'est la situation que connaît Sévère en 512, avec toutefois le retrait du siège romain, du fait du schisme acacien (484-519) consécutif à l'*Hénotique* [70]. On notera que, tout en condamnant en principe

57. Sous réserve de dissidences localisées, résiduelles (Phénicie) ou émergentes (Syrie IIe).
58. Spiessens 1962, p. 397, 400.
59. Cabrol, « Diptyques (Liturgie) », dans : *DACL* 4/1 (1920), en particulier col. 1049 et 1057 ; Taft 1991, p. 121-124 et 189-190.
60. En signe de communion apostolique ; voir Taft 1991, p. 188.
61. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 33-38. Les radicaux du cercle de Pierre l'Ibère (les *acéphales*), parmi lesquels Sévère débuta sa carrière ecclésiastique, s'étaient séparés de Pierre Monge quand celui-ci eut accepté le compromis de 482 et renoncé, de ce fait, à l'anathème explicite du concile de Chalcédoine. En 512, le nouveau patriarche d'Antioche tient toujours pour une condamanation publique et formelle de celui-ci, comme du *Tome* de Léon, mais il réhabilite la mémoire de Pierre Monge par souci de communion avec l'Église d'Alexandrie. Au synode constantinopolitain de 536, on le taxera donc de duplicité. Il s'était pourtant expliqué sur ce point dans sa correspondance avec les *presbytéroi* égyptiens Ammonios, Olympiodore et Pierre ; *CL*, Brooks, n° 38, *PO*, t. 12, p. 294-295, et surtout *SL*, Brooks, IV, 2, p. 287-289 [254-256].
62. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 94, l. 16-21. Simple métropole de Syrie IIe, l'Église d'Apamée ne constitue pas un siège apostolique. Cette insertion de patriarches alexandrins dans ses diptyques revêt donc une signification proprement théologique et partisane. Taft qualifie les listes ainsi composées de *confessional diptychs* (*op. cit.*, p. 188-189). Il faut voir ici une interprétation militante de la ligne sévérienne de communion antichalcédonienne avec l'Égypte.
63. Voir ainsi Taft 1991, p. 79, 85, 87, 94.
64. Maḥbūb ibn Mufarriǧ, *GCAL* 98, Evetts, *PO*, t. 1, p. 450-451.
65. Michel de Malīǧ, *GCAL* 128, Basset, *PO*, t. 1, p. 343-344 ; t. 16, p. 417-418 (*Senkessar*, Colin, *PO*, t. 44, p. 92-94 [93-95] ; t. 47, p. 336-338 [337-339]).
66. Le peuple « orthodoxe » s'y opposa, selon Théophane le Confesseur (de Boor, p. 157, l. 29-30) et Théodore le Lecteur (Hansen, p. 143, l. 20-21).
67. Chef de la hiérarchie ecclésiale, le patriarche prend naturellement place en tête du diptyque des vivants ; voir Taft 1991, p. 167.
68. Jean Rufus note avec ferveur que Sévère fait effacer ainsi le nom de Basile de Séleucie (Isaurie) ; *Plérophories*, Nau, *PO*, t. 8, p. 56, l. 5 [5-6]. On reviendra sur les difficultés pratiques de telles *damnationes memoriae*.
69. Vancourt, « Patriarcats », dans : *DThC*, t 11/2 (1932), col. 2253-2267.
70. Les historiens modernes n'ont pas manqué de souligner la relation avec la situation politique : quand Zénon promulgue l'*Hénotique* (484), qui détermine le schisme acacien, l'autorité impériale vient de disparaître en Occident (476) ; soucieux de rétablir l'intégrité de l'Empire romain universel, Justinien travaille à renouer avec le siège de Rome dès l'avènement de son oncle Justin (518).

et sans relâche le concile de 451, tant au plan disciplinaire que dogmatique, le nouveau patriarche d'Antioche n'en conteste pas dans la pratique les définitions institutionnelles.

Le document synodal **n° 25** [71] nous informe du titre que réserve le protocole à Sévère : *saint patriarche des pieux évêques d'Orient* (ܚܣܝܐ ܦܛܪܝܪܟܗ ܕܕ̈ܚܠܝ ܐܠܗܐ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܡܕܢܚܐ) [72]. L'usage veut aussi qu'on l'appelle *Béatitude* (μακαριότης/ܛܘܒܬܢܘܬܐ) [73], comme on le fait d'un évêque [74]. Pour se désigner lui-même, le patriarche a recours à la périphrase dépréciative de *Notre Humilité* (ταπείνωσις ἡμῶν/ܒܨܝܪܘܬܐ ܕܝܠܢ) ; il s'agit encore d'une pratique épiscopale ordinaire [75]. Il qualifie cependant son siège de *trône apostolique de la cité des Antiochiens* (ܟܘܪܣܝܐ ܫܠܝܚܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝ̈ܐ/ܗܪܘܡܝܐ).

La juridiction patriarcale d'Antioche s'étend sur une douzaine de provinces et quelque 150 évêchés, dont les diverses recensions grecques et syriaques de la *Notitia Antiochena* donnent une liste qui vaut dans l'ensemble pour la période sévérienne [76]. Ce vaste territoire (**pl. I**) correspond en gros au diocèse civil d'Orient dont les principaux fonctionnaires – ainsi le *comes orientis*, le *consularis Syriae* ou même le *magister militum per Orientem* – se trouvent normalement, comme le patriarche, en résidence à Antioche. Les trois Palestines ont été cependant détachées de cet ensemble en 451, par accord passé entre Maxime d'Antioche et Juvénal de Jérusalem [77] et entériné lors de l'*Actio VIII* du concile de Chalcédoine [78]. Le patriarcat de Jérusalem, foyer d'opposition et d'irrédentisme antiantiochiens, se constitue alors, mais Sévère garde toujours amère mémoire de cette amputation originelle [79]. Moins conflictuelle, l'autocéphalie de l'Église de Chypre a été reconnue en 488, sous Zénon, à la faveur de l'invention du tombeau de saint Barnabé, apôtre de l'île [80]. Les douze ou treize éparchies restantes [81], avec trois métropoles autocéphales attestées pour la période [82], représentent toujours un immense domaine, fort hétérogène [83] et dont l'administration malaisée se trouve encore grevée du lourd et tumultueux héritage des patriarches du ve siècle.

Le gouvernement de Sévère représente à plus d'un titre une reprise en main disciplinaire aussi bien que dogmatique de ce vaste ensemble. Ses moyens d'action dérivent essentiellement du triple pouvoir que l'on reconnaît à tout évêque : magistère, ordre et juridiction [84]. Son propos sera donc d'exercer systématiquement ces attributions à la plus grande échelle.

2. Pouvoir de magistère

L'enseignement (ܡܠܦܢܘܬܐ) constitue le premier objectif et le premier devoir du patriarche. Il porte d'abord sur la vérité de la *foi orthodoxe* (ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬ ܫܘܒܚܐ), qui se tient à égale distance des deux erreurs de Nestorius et d'Eutychès – le parti chalcédonien relayant bien sûr la première sous une forme renouvelée. Telle est la *route royale* (ὁδὸς βασιλική/ܐܘܪܚܐ ܡܠܟܝܬܐ) que propose la formule cyrillienne de l'*unique nature du Verbe incarné* (μία φύσις ἐκ δύο τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκώμενη/ ܚܕ ܟܝܢܐ ܡܢ ܬܪ̈ܝܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܬܒܣܪ), sur laquelle Sévère entend faire cheminer son peuple [85]. La réforme des mœurs, l'incitation constante à la piété et à la charité représentent l'autre volet d'une pastorale poursuivie sans relâche.

La prédication sévérienne donne ainsi lieu à un considérable corpus de cent-vingt-cinq *Homélies cathédrales* [86], dont les apologistes du patriarche célèbrent la qualité et le succès [87]. Très vite, son éloquence place en effet Sévère dans la lignée de Jean Chrysostome [88]. Sur le total, cent dix-sept homélies s'adressent au peuple d'Antioche, données dans la Grande Église ou quelque autre sanctuaire de la cité, à l'occasion notamment d'une fête patronale. Métropolite de Syrie Ire, nous voyons encore Sévère venir prêcher à Séleucie de Piérie [89], dans le voisinage immédiat d'Antioche, puis à Qennešrin (Chalcis) [90]. Au cours de ce

71. Convocation des évêques de Syrie IIe par le synode d'Antioche (515) : la seule épître des *SL* dont Sévère ne soit pas l'auteur.
72. *SL*, Brooks, I, 20, p. 79, l. 15 [71, l. 18-19] ; *DAA* 2, p. 136, § 185.
73. *SL*, Brooks, I, 20, p. 79, l. 16 [71, l. 19] .
74. *PGL*, μακαριότης E., p. 823.
75. *PGL*, ταπείνωσις B. 7., p. 1375.
76. *CPG* 6967. Voir t. 2, p. 15-16, le *Catalogue raisonné des sources* (*Listes épiscopales*).
77. *CPG* 9006.
78. *CPG* 9009. Voir *HConc.*, t. 2/2, p. 735-740, 766 ; Flusin 1998a, p. 537-538 ; *Id.* 2004, p. 134-135.
79. *SL*, Brooks, I, 49, p. 154 [139], l. 6-8 [5-7].
80. On découvre alors l'antique copie de l'Évangile selon Matthieu à laquelle se réfère Sévère lors de son premier séjour à Constantinople. Honigmann 1951, p. 9 ; Flusin 1998a, p. 537-538.
81. Dans l'ordre de la *Notitia Antiochena*, repris par Honigmann 1951 : Syrie Ire ; Phénicie Ire (ou maritime) ; Cilicie Ire ; Osrhoène ; Syrie IIe ; Euphratésie (N.) ; Arabie ; Cilicie IIe ; Isaurie ; Phénicie IIe (ou libanaise) ; Mésopotamie (N.) ; Euphratésie méridionale ; Mésopotamie méridionale. L'Euphratésie méridionale est détachée entre 514 et 518 et Reṣāfā élevée au rang de métropole, sous le nom de Sergiopolis ; Honigmann 1951, p. 102-103. L'assentiment de Sévère était nécessaire à cette modification statutaire, qui fit peut-être l'objet d'un entretien avec Anastase lors du voyage présumé du patriarche à Constantinople (été 515 ?).
82. Béryte (Phénicie maritime), Émèse (Phénicie libanaise) et Laodicée (Syrie Ire).
83. Sévère évoque à l'occasion des disparités coutumières en matière de discipline ecclésiastique ; voir ainsi **n° 43**.
84. Spiessens 1962, p. 403.
85. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 242, l. 9 [10-11].
86. Ce chiffre, qui correspond à la collection dont nous disposons aujourd'hui, est déjà celui que donne Georges des Arabes, Mc Vey, v. 611.
87. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 243-244 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 595-622.
88. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 115, l. 8 [10] - l. 2 [1].
89. *HC* 28, donnée le mercredi 3/7/513, jour de la Saint-Thomas.
90. *HC* 56 et 57. La seconde homélie commémore le martyre de saint Serge, le mercredi 1/10/514.

dernier voyage, il passe en Euphratésie et c'est bien comme patriarche d'Orient qu'il prononce à Cyr les *HC* 58, 59 et 60. La seconde visait spécialement à flétrir *in situ* la mémoire de Théodoret ; les Antiochiens en demanderont pour leur compte la réitération [91]. En 517, sans doute à l'occasion de sa rencontre du στρατηλάτης Hypatios, Sévère donne encore à Aigéaï (Cilicie II[e]) les *HC* 110 et 111 [92]. Ainsi enseigne-t-il des populations fort différentes, son magistère s'étendant en droit à l'ensemble du patriarcat.

Si des circonstances fortuites peuvent tenir quelque part dans les voyages faits à Séleucie ou à Aigéaï, celui de Qennešrin et de Cyr, à l'automne 514, répondent au plan concerté d'une véritable tournée pastorale. Le lemme du manuscrit de *HC* 55, soit le sermon qui précède le départ de Sévère, présente une définition des plus claires : « Λόγος συντακτικός ou paroles d'adieu, lorsqu'il se préparait à partir pour visiter les saintes églises des campagnes et des villages et les saints monastères [93]. » De même, celui de *HC* 61, donnée par le patriarche après son retour à Antioche [94], indique sans ambiguïté : « Sur son retour qui suivit la visite des saints monastères [95]. » Les *HC* 56-60 constituent donc une section homilétique conçue pour la visite d'une vaste zone de Syrie du Nord – de la Chalcidène à la Cyrrhestique – située aux confins des deux éparchies de Syrie I[re] et d'Euphratésie (**pl. II**). Le patriarche exerce ainsi un pouvoir d'inspection, notamment sur les monastères, qui déborde très largement le ressort de son évêché antiochien. La législation justinienne reconnaîtra explicitement cette prérogative [96] mais Sévère semble la tenir pour depuis longtemps acquise [97].

L'enseignement dogmatique et moral fait encore le fond d'un grand nombre de lettres de Sévère, adressées à des correspondants de diverses origines et qualités. Parmi les destinataires des *CL*, missives à caractère plus nettement théologique ou spirituel [98], on peut dénombrer sur la période au moins quatre évêques ou métropolites du patriarcat [99], six clercs [100], trois moines ou monastères [101] et un laïc [102]. Bien sûr, les grands chapitres doctrinaux que constituent la *Lettre aux Émésiens* (**n° 45**), la première épître *À Serge le grammairien* (*CPG* 7025) et le *Traité contre les réitérateurs de l'onction* [103] relèvent aussi du magistère patriarcal.

L'œuvre liturgique de Sévère d'Antioche s'y rattache également. La querelle du Trisagion, dès l'époque de Pierre le Foulon [104], avait illustré combien les innovations de cet ordre pouvaient servir à la promotion du parti antichalcédonien. Les thuriféraires du patriarche campent ainsi leur héros en talentueux hymnographe dont le succès auprès du peuple d'Antioche fait déserter les théâtres au profit des églises [105]. S'il semble abusif aux spécialistes d'assigner à Sévère l'origine de l'*Octoëchos syrien jacobite* [106], il reste qu'il dut entreprendre une réforme de grande ampleur pour ponctuer l'année liturgique et qu'elle s'étendit sans doute, via le synode patriarcal, aux Églises des provinces voisines. La tradition jacobite ultérieure aura grandi le rôle de Sévère, lui prêtant encore anaphores, rituels baptismaux et prières diverses [107]. Liturgie enfin que les modifications apportées aux diptyques, dont on a vu les implications juridiques et doctrinales.

3. Pouvoir d'ordre

Comme évêque d'Antioche, il revient à Sévère d'ordonner les clercs de son diocèse. Une lettre à Pierre d'Apamée mentionne ainsi les diacres Anatole et Irénée, le *presbytéros* Léonce [108]. Connaissant du cas de Philippe, un ancien moine isaurien gagné par l'esprit de lucre, le synode apprend que

91. *HC* 64, donnée le lundi 29/12/514, jour des saints Innocents, dans l'église du quartier réputé chalcédonien de la *Ville neuve* (κατὰ καινήν/ ܩܐܛܐ ܩܐܢܝܢ).

92. La première commémore, dans son oratoire, le martyr local Thallélaios, fêté le 20 mai, selon les *Acta sanctorum*, date retenue par l'éditeur ; Brière, *PO*, t. 25, p. 782, n. 1 ; voir aussi Brière 1960, p. 61. Le lemme de l'*Hymne* sévérienne n° 198 situe cependant la rencontre avec Hypatios le 25 juillet ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 661. Voir Peeters 1950, p. 41-42 ; Honigmann, 1951, p. 84.

93. Duval, *PO*, t. 4, p. 66 : ܣܘܢܛܐܩܛܝܩܘܣ ܐܘ ܡܠܐ ܕܫܐܠܬ ܫܠܡܐ. ܟܕ ܥܬܝܕ ܗܘܐ ܕܢܦܘܩ ܠܥ̈ܕܬܐ ܩ̈ܕܝܫܬܐ ܕܒܐܓܪ̈ܘܬܐ ܘܒܩܘܪ̈ܝܐ ܘܠܕ̈ܝܪܬܐ ܩ̈ܕܝܫܬܐ܀

94. Le mardi 14/10/514, jour de la saint Jean Baptiste.

95. Brière, *PO*, t. 8, p. 254 : ܥܠ ܦܢܝܬܗ ܗܝ ܕܡܢ ܒܬܪ ܣܘܥܪܢܐ ܕܕ̈ܝܪܬܐ ܗܠܝܢ ܩ̈ܕܝܫܬܐ Voir aussi l'*Hymne* n° 271 : ܥܠ ܕ̈ܝܪܝܐ ܟܕ ܦܢܐ ܡܢ ܣܘܥܪܢܐ ܕܕ̈ܝܪܬܐ܀ (*Sur les moines, quand il fut revenu de visiter les monastères*) ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 719-720.

96. Vancourt, « Patriarcats », dans : *DThC* 11/2 (1932), col. 2264-2265.

97. *HC* 55, Duval, *PO*, t. 4, p. 66-67. Voir Nin 1994, p. 211-212.

98. Voir *Tabeau n° 10 : Correspondance annexe II/A*, t. 2, p. 107-108.

99. Solon de Séleucie (Isaurie ; n° 96) ; Antonin de Béroia (Syrie I[re] ; n° 29) ; Philoxène de Mabboug ou de Doliché (Euphratésie ; n° 77) ; Constantin de Laodicée (Syrie I[re], autocéphale ; n° 90). Considérons en outre les fragments dogmatiques *CPG* 7071.4 (à Antonin de Béroia, Syrie I[re]), *CPG* 7071.14 (à Constantin de Laodicée [?], Syrie I[re], autocéphale, ou de Séleucie [?], Isaurie), *CPG* 7071.43 (à Nicias de Laodicée, Syrie I[re], autocéphale), *CPG* 7071.44 (à Nonnos de Séleucie, Syrie I[re]), *CPG* 7071.50 (à Pierre de Théodosiopolis [Rēš'ainā], Mésopotamie).

100. Maron, lecteur d'Anazarbe (Cilicie II[e] ; n° 6-9) ; Thomas, syncelle d'Antioche (n° 14-17) ; Archélaos, lecteur de Tyr (Phénicie maritime ; n° 93-94) ; le *presbytéros* Zénobios (? ; n° 58) ; Victor, *presbytéros* et *xénodochos* d'Antioche (n° 74-75) ; Léonce, *presbytéros* (d'Antioche ? ; n° 87).

101. Néon, archimandrite de Tagaï (Isaurie ; n° 33) ; les moines de Mār Isḥāq (Syrie I[re] ; n° 84) ; les moines de Tufa (? ; n° 18). Il convient d'ajouter la lettre à Antiochos, supérieur de Mār Bassos (Syrie I[re] ; *CPG* 7070.3.26).

102. Le comte Oecuménios (Isaurie ; n° 2-3 et 64). Il faut sans doute mentionner aussi l'épouse du patrice Calliopios, en résidence à Antioche (?) ; *SL*, Brooks, VIII, 7, p. 430-432 [382-384].

103. *SL*, Brooks, V, 6, p. 330-335 [294-317].

104. 464-5?/466?-467?/475-476/483-490.

105. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 244-245 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 605-608.

106. *CPG* 7072 ; voir Cody 1992, p. 90-94.

107. *CPG* 7073-7078.

108. *SL*, Brooks, I, 5, p. 38 [35].

Sévère avait lui-même élevé le coupable au diaconat (**n° 36**). Cette assemblée reçoit par ailleurs avis des ordinations presbytérales d'Énée et de Zacharie, diaconale d'Élie (**n° 63**). On remarque à ce propos qu'après une première sélection par l'évêque d'Antioche, un rapport fut demandé aux Pères sur les candidats pressentis ; devant l'assentiment du synode, l'ordination a été conférée puis notifiée aux évêques. De fait, dans sa lettre à Pierre d'Apamée, Sévère distingue des candidats possibles : les scholastiques Jean [109] et Serge [110], pour le diaconat, Pierre [111] et Maximin [112] ou même le comte Oecuménios, pour la prêtrise [113]. Dans l'ensemble, il ordonne peu cependant : il s'agit d'abord d'un acte grave qui réclame de sa part beaucoup de circonspection ; la détresse des finances de son Église le conduit ensuite à limiter le recrutement [114].

Métropolite de Syrie Ire, Sévère ordonne ses évêques suffragants selon la procédure plus haut décrite. La succession d'Anasartha (**n° 19**) en fournit un exemple patent. Sévère a reçu de la ville une liste réglementaire (ψήφισμα/ܦܣܦܣܡܐ), composée des trois noms soumis à son choix. Il ne lui appartient de la modifier en rien, comme il l'écrit aux moines de Mār Isḥāq, pour leur signifier sa décision de retenir la candidature de leur frère Étienne. La consécration de l'élu (« chirotonie ») lui revient ensuite, de concert avec tous les évêques de Syrie Ire [115].

Comme patriarche et toujours selon la même procédure, Sévère désigne les métropolites des autres éparchies – mais non les simples évêques. La difficile succession d'Apamée l'illustre en effet. Le patriarche réclame trois fois du collège des clercs et notables de la métropole de Syrie IIe le ψήφισμα/ܦܣܦܣܡܐ porteur des trois noms réglementaires : d'abord à la mort d'Isaac (**n° 9**), puis après celle d'Étienne (**n° 20** et **22**) [116]. En revanche, il s'abstient de donner personnellement suite à la proposition de candidature des habitants de Rhosos, simple évêché de Cilicie IIe, et renvoie l'affaire au métropolite Entréchios d'Anazarbe (***n° 55***) [117]. La succession d'Antarados (Phénicie maritime) pose un problème particulier, puisque l'évêque métropolitain paraît indisponible (**n° 49**) : c'est l'empereur qui tranchera donc en dernier recours, mais Sévère n'entend guère, sans cet aveu, procéder à une ordination à la régularité incertaine [118]. Selon les dispositions canoniques précitées, la « chirotonie » du métropolite relève normalement de ses suffragants.

4. Pouvoir de juridiction

Gardien de la tradition de l'Église en Orient, le patriarche d'Antioche doit veiller à l'exacte application des canons et de la discipline ecclésiastiques. Dans ce domaine, assurément laissé en jachère par ses prédécesseurs, Sévère a déployé une énergie remarquable. Ici encore, il convient de distinguer trois degrés.

En première instance, il connaît, comme évêque, des causes des clercs antiochiens, avec la collaboration de son synode, qui peut siéger en tribunal d'appel ou qu'il saisit directement en cours de session. La correspondance sévérienne ne révèle à ce niveau que des causes disciplinaires. Certaines affaires, clairement tranchées, ne paraissent pas avoir mobilisé les Pères du patriarcat. Ainsi en va-t-il de la relégation en Cilicie IIe qui frappe Martyrios (**n° 15**), coupable de pratiquer la poésie dramatique pour laquelle on connaît bien l'hostilité de Sévère [119], qui la juge au surplus notoirement indigne de l'état ecclésiastique. Le condamné ne semble pas avoir formellement appelé d'une sanction si méritée mais seulement tenté de faire intervenir (ses compatriotes ?) les *uindices* d'Anazarbe Mousonios et Alexandre [120]. De même, la destitution d'une diaconesse (**n° 47**), mariée trois fois et point encore veuve [121], n'a pas prêté à discussion du synode, selon toute apparence, en dépit de l'intercession d'un officier impérial, Conon le ληστοδιώκτης [122]. L'assemblée connaît en revanche du cas du diacre Philippe (**n° 36**) et approuve la mesure de suspension prise à son encontre ; d'accord avec Sévère, les Pères admettent le pénitent à l'eucharistie mais attendent comme son évêque, pour le restaurer, des preuves manifestes de son repentir. Sans doute faut-il voir ici la trace d'une procédure d'appel interjeté par Philippe, puisque le passage qui nous renseigne appartient à une missive officielle de Sévère à son synode [123]. Dans l'affaire Nonnos (**n° 46**), c'est le patriarche qui saisit lui-même l'assemblée épiscopale, faute d'avoir pu directement régler le cas de ce simoniaque récidiviste et défaillant. Sévère le cite donc à comparaître devant les Pères, tandis que ceux-ci

109. *PLRE* 2, p. 608 : Ioannes 61.
110. *PLRE* 2, p. 994 : Sergius 5.
111. *PLRE* 2, p. 869 : Petrus 26.
112. *PLRE* 2, p. 743-744 : Maximinus 14 [15 ?].
113. *SL*, Brooks, I, 5, p. 38, 40-41 [35, 37].
114. *SL*, Brooks, I, 8, p. 45-48 [41-44] ; 17, p. 70-73 [63-66]. Flavien II avait peut-être multiplié les ordinations de complaisance.
115. Voir canon 4 de Nicée (325) (*CConcŒc*, p. 26) ; canon 19 d'Antioche (330) (*CSP*, p. 119).
116. Faute d'obtenir ce dernier, il devra se résoudre à désigner de lui-même le *presbytéros* Cosme (**n° 23**).
117. Entréchios devra toutefois réclamer lui-même un ψήφισμα/ܦܣܦܣܡܐ régulier de trois noms.
118. Dans l'immédiat, il se contente de demander, à toutes fins utiles, un ψήφισμα/ܦܣܦܣܡܐ régulier.
119. Voir ainsi *HC* 18, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 18 [19] ; *HC* 43, Graffin, *PO*, t. 36, p. 90 [91] ; *HC* 54, Duval, *PO*, t. 4, p. 54-57 ; *HC* 55, Duval, *PO*, t. 4, p. 71 ; *HC* 107, Brière, *PO*, t. 25, p. 697-698.
120. *SL*, Brooks, I, 27, p. 97-99 [87-89] ; *PLRE* 2, p. 769 : Musonius 3 ; *PLRE* 2, p. 57 : Alexander 16.
121. Ici, Sévère s'accorde avec les dispositions du canon 15 de Chalcédoine (451) (*CConcOec*, p. 81-82), comme à l'esprit de la future législation justinienne ; *NI*, 6, 6, Schöll-Kroll, p. 42-45 ; *NI* 123, 13 et 21, Schöll-Kroll, p. 604 et 616. Voir Leclercq, « Diaconesse », dans : *DACL* 4/1 (1921), col. 725-733 ; Martimort 1982, p. 106-109.
122. *SL*, Brooks, I, 45, p. 139-140 [125]. *PLRE* 2, p. 307-308 : Conon 2.
123. *SL*, Brooks, I, 42, p. 132-133 [119] ; document intitulée *Lettre aux Pères* (ܠܘܬ ܐܒܗܬܐ).

tiennent encore session. Au-delà, il n'y aura plus moyen pour lui d'échapper au droit commun ni aux juges civils d'Antioche. Notons que certains monastères éloignés se trouvent directement rattachés au siège apostolique, ainsi celui de l'archimandrite Marc, près de Tarse (Cilicie Ire), par *charte impériale* (ܟܬܒܬܐ ܡܠܟܝܬܐ) [124]. Sévère peut donc décider seul d'un pardon (**n° 58**), surtout politique, eu égard aux relations constantinopolitaines du prévenu. Les lettres par lesquelles il informe de sa clémence le métropolite Denys [125] ou le *presbytéros* Théoteknos [126] n'associent pas l'Église de Tarse à ce jugement mais le notifient simplement, dans le souci d'apaiser l'hostilité du clergé local à l'endroit d'un établissement privilégié. C'est pourtant en vertu de ce statut particulier que Sévère règle au premier degré cette affaire de foi, par simple souscription de Marc à une formule de satisfaction préparée par la chancellerie d'Antioche.

Le métropolite de Syrie Ire juge d'abord, en première instance, les causes où se trouve impliqué un évêque suffragant, le synode constituant sans doute la juridiction d'un appel éventuel [127]. Ainsi Sévère connaît-il de la cause civile d'Antonin de Béroia, qui revendique pour son Église une propriété sise à proximité du hameau de Beth Remša (**n° 54**). Le même Antonin se trouve compromis dans une affaire disciplinaire (**n° 56**), pour une ordination sacerdotale conférée sur le diocèse voisin de Qennešrin [128]. Sévère rend un jugement qui l'innocente et dont il veut lui envoyer copie [129]. Sur le territoire de l'éparchie, nous voyons encore le métropolite envisager de suppléer un évêque absent, dans sa juridiction. Ainsi répond-il aux *presbytéroi* Cosme, Polyeucte et Zénon qu'il leur faudrait venir à Antioche exposer leur cas [130], contradictoirement à leur adversaire (**n° 57**) [131], puisque aussi bien leur évêque, Isidore de Qennešrin, n'est pas là pour leur rendre justice [132]. Sévère peut aussi se saisir d'une affaire en Syrie Ire quand l'évêque du lieu, juridiquement compétent en première instance, lui semble se dérober à son devoir. Celle du périodeute et chorévêque scandaleux de Telḥadin fournit un premier exemple (**n° 37**). Longtemps, le métropolite a résisté aux assauts répétés des plaignants pour ne pas empiéter sur la juridiction de Siméon de Qennešrin et lui laisser loisir de régler la question lui-même [133]. Sévère demande ensuite au *presbytéros* Ignace [134] d'apaiser les esprits. En vain, car il doit bientôt se résoudre à citer le délinquant à comparaître devant le synode d'Antioche, qui prononce l'excommunication du prévenu en fuite. Non seulement Siméon n'applique pas la sentence mais il laisse le condamné exercer ses fonctions antérieures et sanctionne même un moine de Mār ʻAqībā, qu'il soupçonne, à tort, d'en avoir informé Sévère. Celui-ci doit écrire pour réclamer le remplacement du chorévêque et l'absolution du moine [135]. À Séleucie de Piérie, l'évêque Nonnos ne se montre pas non plus à la hauteur de sa position quand éclate le scandale du moine Pélage qui a transformé le couvent voisin de l'église Saint-Thomas en foyer chalcédonien (**n° 53**). Sévère prend les choses en mains mais ne ménage pas ses critiques à Nonnos : « Cette question, Votre Piété aurait dû la traiter d'abord et la régler elle-même ; non m'imposer de tels ennuis, alors que je suis harcelé par le tumulte d'énormes affaires [136]. » Le métropolite se rapproche du comte d'Orient pour constituer une commission d'enquête qui interroge Pélage. Les faits établis, ils arrêtent en commun des mesures d'ordre administratif : éloignement de Pélage, blâme à l'archimandrite (cependant pardonné), avertissement aux moines, surveillance du monastère, affichage sur la porte d'une profession de foi (πρόγργαμμα/ܦܪܘܓܪܡܡܐ) [137]. Il ne s'agit pas de sanctions canoniques, en l'absence de véritable tribunal ecclésiastique : la remise au pas extrajudiciaire y gagne en promptitude et sans doute en efficacité. En revanche, c'est bien dans les formes régulières que Sévère entend en deuxième instance la cause du clerc Firmin de Paltos (**n° 48**), que l'évêque Eucharios avait négligé de confronter à ses accusateurs. Le métropolite accueille en effet l'appel ou la révision des jugements disciplinaires ecclésiastiques.

Sévère exerce enfin *ès qualités* des pouvoirs juridictionnels élargis à l'échelle du patriarcat. Nous le voyons d'abord suppléer un métropolite absent ou défaillant. À la mort d'Isaac d'Apamée, il peut ainsi exiger la restauration de l'économe de cette Église métropolitaine de Syrie IIe (**n° 9**), irrégulièrement relevé de sa charge et privé de ses clefs par des (clercs ?) usurpateurs [138]. Lors

124. *SL*, Brooks, V, 4, p. 323, l. 11-13 [288, l. 16-18].
125. *SL*, Brooks, V, 5, p. 325-329 [290-293].
126. *SL*, Brooks, V, 4, p. 321-324 [286-289].
127. Les *SL* n'en présentent toutefois aucun exemple.
128. En infraction aux canons 22 d'Antioche (330) (*CSP*, p. 121-122) et 2 de Constantinople (381) (*CConcOec*, p. 46-47).
129. *SL*, Brooks, I, 14, p. 66, l. 1-2 [59, l. 21-23].
130. Ni le fond de l'affaire ni le jugement final ne sont connus.
131. *SWSyrTr*, n° 32/77.
132. *DAA* 2, p. 128, § 172.
133. *SL*, Brooks, I, 38, p. 119, l. 18 - 120, l. 4 [107, l. 15-16].
134. *SL*, Brooks, I, 38, p. 120, l. 10-11 [107, l. 22-23] : ܠܗܘܐ ܩܫܝܫܐ ܐܝܓܢܐܛܝܘܣ ܕܐܫܬܟܚ ܗܪܟܐ. (*le saint presbytéros Ignace qui se trouvait là*). Il s'agit vraisemblablement de l'archimandrite du couvent voisin de Mār ʻAqībā, dont l'*Histoire ecclésiastique* attribuée à Zacharie le Scholastique puis Michel le Syrien signalent l'exil après 518 (*CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 80 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210] ; Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171]).
135. Au moins deux fois : *SL*, Brooks, I, 37 et 38, p. 117-123 [104-110]. Sévère ne se faisait pas d'illusion sur le compte de Siméon, vieilli et gouverné par un entourage sans scrupule, comme il l'écrit à Antonin de Béroia, imprudemment fourvoyé de ce fait dans une ordination illicite ; *SL*, Brooks, I, 14, p. 64 [58]. Depuis le sacre, Siméon n'avait cessé toutefois de souscrire aux propositions sévériennes (**n° 2**, **4**, **10**) et le patriarche lui en avait obligation ; voir *SL*, Brooks, I, 38, p. 118, l. 17-20 [106, l. 5-9].
136. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 426, l. 4-7 [378, l. 13-16] : ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܦܐܐ ܗܘܐ ܠܚܣܝܘܬܟ ܐܠܗܝܬܐ ܕܬܠܒܟ. ܘܗܝ ܬܬܦܢ ܬܦܢܐ ܘܬܫܐܝܗ ܓܒܝ. ܘܠܐ ܕܠܝ ܬܫܕܪ ܒܥܠܠܐ ܕܟܘܬܐ. ܕܡܬܗܦܟ ܐܢܐ ܒܡܘܒܠܐ ܫܓܝܫܐ ܕܨܒܘ̈ܬܐ.
137. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 420-428 [373-378]
138. *SL*, Brooks, I, 31, p. 107 [95-96].

de la controverse ultracyrillienne d’Émèse (**n° 45**), Sévère décide la réintégration dans la communauté d’un chrétien égaré, ainsi que celle de ses sectateurs éventuels [139] : l’adresse de son épître ne mentionne pas le métropolite autocéphale, indisponible ou compromis, auquel il se substitue donc en cette occasion. En pleine succession épiscopale d’Antarados (Phénicie Ire) – et tandis que se trouve déserté le siège métropolitain de Tyr –, il se saisit du cas de Léonce (**n° 49**), diacre ambitieux autant qu’indigne, sur lequel il demande à un partisan local, le comte Jean, d’enquêter [140]. Il finit encore par solliciter du synode d’Antioche confirmation de la déposition de Mousonios de Méloé (**n° 41**), adressant aux Pères orientaux un dossier à charge sur le personnage [141], mais c’est bien faute d’en avoir obtenu de Solon de Séleucie la condamnation par un synode isaurien. Pourtant, il l’avait bien réclamée deux fois au métropolite [142], lui suggérant même de « se couvrir » en adressant préalablement un rapport à l’empereur [143]. Quand un évêque métropolitain se trouve lui-même en cause ou partie dans une affaire, celle-ci relève aussi de la juridiction patriarcale. Contraint *manu militari* par Denys de Tarse de procéder à une ordination, Basile de Pompéïopolis (Cilicie Ire) porte ainsi plainte devant Sévère (**n° 61**), qui, après enquête demandée aux *presbytéroi* Théoteknos et Jean [144], enjoint au métropolite d’annuler la consécration invalide [145]. Les sous-diacres de Pergé, métropole pamphylienne entrée dans la communion de Sévère, soumettent à ce dernier le différend protocolaire qui les oppose à leur évêque Castor (**n° 62**) et obtiennent gain de cause. À Tarse, des clercs supposés retenir indûment le bien de leur Église métropolitaine conviennent qu’on s’en remette à l’arbitrage sévérien (**n° 60**). Le patriarche constitue alors une commission mixte – ou synode élargi des évêques de Cilicie Ire, auxquels il adjoint des scholastiques réputés, formés à Béryte, et deux *presbytéroi* antiochiens spécialisés [146]. On voit d’ailleurs se généraliser, au moins en Cilicie IIe, ce type de recours contentieux de clercs devant le patriarche, même en cas de conflit avec un simple évêque et par-delà l’autorité du métropolite. Des sous-diacres se plaignent ainsi directement à Antioche du service que leur impose Jean d’Alexandrette : Sévère rend un arbitrage en leur faveur (**n° 43**), sans qu’Entréchios d’Anazarbe en paraisse seulement informé [147]. Les clercs de Flavias portent plainte contre leur évêque Procope : de son propre chef, Sévère adresse une formule de conciliation aux parties (**n° 51**). L’affaire en serait restée là, si Procope ne persistait dans ses pratiques simoniaques, n’avait exercé des représailles contre ses détracteurs et ne semblait suspect de messalianisme. Les plaignants réitèrent donc, refusant de s’en remettre aux instances de la province, de peur des pressions possibles. Le patriarche dépêche alors auprès d’Entréchios son *presbytéros* Théodose pour mener une enquête commune (**n° 52**) – et le guider sans doute aussi pour le jugement [148].

En matière de foi, Sévère se saisit bien sûr du cas des métropolites « hétérodoxes ». Épiphane de Tyr est ainsi convoqué à Antioche et suspendu d’ordination (**n° 16**), ses suffragants directement avisés de sa disgrâce et interdits de s’associer à ses consécrations (**n° 17**), le synode antiochien invité à l’excommunier *in absentia* (**n° 29**). On peut supposer qu’il en fut de même pour Julien de Bosra (**n° 32**) et Pierre de Damas (**n° 33**). Le métropolite autocéphale de Béryte (Marinos ?) doit également s’expliquer de ses errements doctrinaux devant les *presbytéroi* antiochiens Eusèbe et Victor (**n° 65**), dépêchés par le patriarche [149]. Quand celui-ci s’inquiète toutefois de l’orthodoxie d’un simple évêque de province, il passe instructions aux autorités religieuses de l’éparchie concernée. Ainsi convoque-t-il à Antioche Indakos de Korykos (Cilicie Ire) par l’intermédiaire de Denys de Tarse (**n° 50**). Pour l’hérétique Romain de Rhosos (Cilicie IIe), il demande une lettre d’excommunication d’un synode local (**n° 59**) : « Je veux que vous condamn(iez) plus fermement l’impie, écrit-il à Théoteknos, et incit(iez) les saints évêques à faire de même et à rejeter ce pervers par une synodique collective adressée à notre humilité [150]. » Le messalianisme de Procope de Flavias a fait l’objet d’un examen mené de concert avec Entréchios d’Anazarbe (**n° 52**). En Mésopotamie, on ignore les circonstances de la déposition de Zébad (ܙܒܕ), mais la condamnation de Zakkaï (ܙܟܝ), son probable complice, qui s’accorde bien à

139. *CL*, Brooks, n° 25, *PO*, t. 12, p. 247.
140. *SL*, Brooks, I, 47, p. 142-143 [127-128].
141. *SL*, Brooks, I, 22, p. 84-89 [75-80].
142. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36-37 [32-34] ; 23, p. 90-91 [81-82].
143. *SL*, Brooks, I, 23, p. 91 [82].
144. *SL*, Brooks, I, 4, p. 324 [289-290].
145. *SL*, Brooks, I, 33, p. 111-112 [100] ; *DAA* 2, p. 200, § 272.
146. *SL*, Brooks, I, 40, p. 127 [113-114]. Devant les conclusions de la commission, seul se rebelle le *presbytéros* Julien, excommunié ensuite pour s’être pourvu devant les tribunaux civils.
147. *SL*, Brooks, I, 32, p. 110-111 [98-99], lettre directement adressée à Jean d’Alexandrette.
148. *SL*, Brooks, I, 13, p. 59-60 [53-54] ; *DAA* 2, p. 122, § 164. Cette lettre de Sévère à Entréchios d’Anazarbe comporte un petit cours d’hérésiologie messalienne et la tutelle de Théodose y est assez clairement présentée. Le patriarche demande communication des conclusions de l’enquête.
149. *SL*, Brooks, IX, 1, p. 473-474 [419-420].
150. *SL*,Brooks,V,4,p. 323,l. 3-7[288,l. 4-9] : ܒܥܐ ܐܢܐ (…) ܘܕܬܬܓܪܐ ܐܢܬ ܬܫܚܢܝܘܗܝ ܠܪܫܝܥܐ. ܘܬܬܪܬܝܠ ܐܦ ܠܩܕܝܫܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗܢܘܢ ܗܕܐ ܢܥܒܕܘܢ. ܘܢܫܠܚܘܢܝܗܝ ܠܗܘ ܥܣܩܐ ܒܟܬܒܐ ܓܘܢܝܐ ܣܘܢܗܘܕܝܩܝܐ ܕܢܫܬܕܪ ܠܘܬ ܡܟܝܟܘܬܐ ܕܝܠܢ. Le destinataire de la lettre est un *presbytéros* de Tarse (Cilicie Ire) et non d’Anazarbe (Cilicie IIe), métropole de Rhosos. Sévère peut supposer à cet actif et fidèle partisan une égale influence sur l’épiscopat des deux provinces jumelles. Il peut désirer aussi – conformément au canon 14 d’Antioche (330) – la réunion d’un synode commun des évêques de tout un secteur menacé par l’hérésie de Romain.

la position de Sévère contre les réitérateurs des sacrements ou « anachristes », fait intervenir l'évêque métropolitain Thomas de Dara (**n° 18**). En revanche, quand le patriarche inspire à Cassien de Bosra d'infliger une sanction canonique modérée à son suffragant arabe Agapios (Maḥbūb), il ne s'agit pas d'une instruction du patriarche mais de la simple réponse à une consultation juridique [151].

De fait, hors juridiction, l'autorité de Sévère, cet ancien *antecessor* de Béryte, nourrit une abondante correspondance juridique qui s'étend à tout le patriarcat. En spécialiste éminent des Écritures, des textes patristiques et des canons, le patriarche ne cesse d'être consulté pour la solution, par les instances locales, de très nombreux cas disciplinaires (**pl. II**, **VII**, **IXb**, **XI**). Indicatives à l'époque, ces réponses deviendront bientôt une source majeure du premier droit jacobite. En 512-518, parmi les destinataires relevant assurément du ressort d'Antioche, on relève ainsi dans les *SL* et *CL* de ce type [152] six métropolites [153], cinq évêques [154], un *presbytéros* [155], un diacre [156], deux archimandrites [157], un monastère [158], un scholastique [159] et trois officiels ou notables [160]. Eu égard à l'énorme déperdition qui a affecté la correspondance sévérienne [161], on imagine combien ce travail de consultation a puissamment contribué en fait à rationaliser et à unifier la justice ecclésiastique orientale. Il préfigure aussi la future pratique byzantine des rescrits patriarcaux [162].

D. Déposition

Il n'est pas question de revenir ici sur les événements d'avril-septembre 518 où se succédèrent la mort de Timothée Ier de Constantinople (5 avril), l'élection de Jean II (17 avril), la mort d'Anastase (dans la nuit 9 au 10 juillet) et l'avènement de Justin Ier (le jour même), l'acclamation populaire du concile de Chalcédoine à Sainte-Sophie, accompagnée de manifestations d'hostilité à Sévère (15-16 juillet), la condamnation de celui-ci par la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople (20 juillet), par le synode de Jérusalem (6 août), par celui de Tyr (16 septembre) et sa fuite enfin (29 septembre) [163]. La procédure suivie en ces circonstances nous éclaire cependant sur la nature et les limites du pouvoir patriarcal antiochien [164].

Ces condamnations successives rompent en effet la communion théologique dont on a vu qu'elle fondait au premier chef la légitimité de Sévère. Au plan apostolique, le patriarche d'Antioche se trouve censuré par les deux sièges de Constantinople et de Jérusalem, auxquels il faut bientôt ajouter Rome, puisque se reconstitue parallèlement l'unité chalcédonienne. Sévère se montrait d'ailleurs parfaitement conscient du danger, comme en témoigne sa lettre à Éleusinios de Sasime où il exprime quelque appréhension quant à l'« orthodoxie » de Jean II Kappadokès, nouvellement élu [165]. Au sein même du patriarcat, deux éparchies le désavouent formellement : la situation de 513 est donc retournée.

Il faut souligner aussi la compétence de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople, qui se saisit non seulement des plaintes proférées par la foule locale mais encore d'une dénonciation émanant du clergé d'Antioche [166]. Le canon 3 du concile de Constantinople (381) [167] et l'*Actio XIX* de celui de Chalcédoine (451) [168] reconnaissent en effet une primauté du siège de la ville impériale et, à son instance judiciaire essentielle, la capacité de connaître de causes relevant des provinces orientales [169]. Le patriarche d'Antioche peut ainsi se retrouver soumis à sa juridiction : les quarante-deux évêques présents à Constantinople, ce 20 juillet 518, étaient donc habilités à le condamner.

151. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144-145 [130]. Le fond de l'affaire demeure inconnu.
152. Voir *Tabeau n° 10 : Correspondance annexe II/A*, t. 2, p. 107-108.
153. Étienne d'Apamée (Syrie IIe ; *SL*, Brooks, VII, 7) ; Cassien de Bosra (Arabie ; *SL*, Brooks, I, 47 ; VIII, 2) ; Denys de Tarse (Cilicie Ire ; *SL*, Brooks, IV, 4 ; I, 25) ; Nicias de Laodicée (Syrie Ire, autocéphale ; *SL*, Brooks, I, 6 ; V, 2) ; Solon de Séleucie (Isaurie ; *SL*, Brooks, I, 41) ; Pierre d'Apamée (Syrie IIe ; *SL*, Brooks, I, 5).
154. Mousonios de Méloé (Isaurie ; *CL*, Brooks, n° 41) ; Étienne de Tripoli (Phénicie maritime ; *SL*, Brooks, I, 9) ; Victor de Philadelphie (Isaurie ; *SL*, Brooks, VII, 5) ; Antonin de Béroia (Syrie Ire ; *SL*, Brooks, I, 15-16) ; Théodore d'Olba (Isaurie ; *SL*, Brooks, IX, 2).
155. Eustathe (Antioche [?] ; *SL*, Brooks, I, 35). Ce fondateur de monastère doit être archimandrite.
156. Eusèbe d'Apamée (Syrie IIe ; *SL*, Brooks, I, 36).
157. Cosme de Mār Khuriš (Antioche ? ; *SL*, Brooks, IV, 5) ; Néon de Tagaï (Isaurie ; *SL*, Brooks, V, 3 ; 6 [?]).
158. Mār Bassos (Syrie Ire ; *SL*, Brooks, X, 6 ; *CL*, Brooks, n° 40).
159. Aurélios de Bosra (Arabie ; *SL*, Brooks, VIII, 3)
160. Conon le ληστοδιώκτης (*SL*, Brooks, I, 45) ; le comte Jean d'Antarados (Phénicie maritime ; *SL*, Brooks, IV, 6) ; Timostrate, *dux Orientis* (*SL*, Brooks, I, 8).
161. *SL*, Brooks, p. ix-xi ; Vööbus 1975, p. 295.
162. Bréhier 1949, p. 415 et n. 3261.
163. Entre janvier et avril 519, un synode d'Apamée, en Syrie IIe, vient compléter le dispositif (*CPG* 9329.9). Synthèse d'ensemble de Speigl 1996.
164. Voir les intéressantes remarques de Spiessens 1962, p. 407-408 – dont le principal propos reste néanmoins de démontrer la légitimité de la déposition de Sévère.
165. *SL*, Brooks, VI, 1, p. 405-409 [359-363]. Dans cette missive, Sévère reconnaît d'ailleurs implicitement la primauté du siège de Constantinople, qualifiant le nouveau patriarche en ces termes : ܕܩܕܡܝ ܗܫܐ ܗܘ̇ (*celui qui se trouve maintenant avant moi*). Sur l'avènement de Jean II, voir Lebon 1909, p. 65, n. 3 ; Grumel 1972, n° 207.
166. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60-62.
167. *CConcOec*, p. 47-48.
168. *CPG* 9004, Schwartz, p. 103-110 (462-469) ; voir *HConc.*, t. 2/2, p. 713-715.
169. Hajjar 1962, en particulier p. 38-49, 55, 118 ; Spiessens 1962, p. 408. À rapprocher de l'extrême prudence montrée par Sévère quand un justiciable se rend à Constantinople, ainsi Paul d'Olba (*SL*, Brooks, I, 23, p. 90-91 [82]) et les clercs simoniaques orientaux destitués (*SL*, Brooks, I, 48, p. 145-146 [130-132]), ou qu'il suspecte qu'il y possède des appuis, comme l'archimandrite Marc (*SL*, Brooks, V, 4, p. 322 [287]).

II. LE SYNODE

A. Définitions

1. Collégialité organique des évêques orientaux

Le gouvernement du patriarcat d'Antioche témoigne d'une collégialité épiscopale plus marquée qu'ailleurs. Au titre de Sévère, *saint Patriarche des pieux évêques d'Orient* (ܣܘܝܪܐ ܦܛܪܝܪܟܘܣ ܕܕ̈ܚܠܝ ܐܠܗܐ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܡܕܢܚܐ) [170], fait ainsi écho celui qu'il donne toujours à son synode : *saint synode des pieux évêques orientaux* (ܣܘܢܗܘܕܘܣ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕ̈ܚܠܝ ܐܠܗܐ ܕܡܕܢܚܐ) [171]. La législation de Nicée-Constantinople avait d'ailleurs pris acte de cette collectivité ecclésiale particulière en reconnaissant des privilèges *aux Églises d'Antioche* (κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν […] ταῖς ἐκκλησίαις) [172] et en confiant bien *le gouvernement de l'Orient aux évêques orientaux* (τοὺς δὲ τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν Ἀνατολὴν […] διοικεῖν), sous réserve de la préséance (imprécisée) d'Antioche [173]. Le contraste est saisissant – et souvent souligné [174] – avec l'autocratie affichée dès cette époque par le patriarche alexandrin. Il se peut que l'histoire ecclésiastique d'Antioche ait encore accentué le trait, induisant une véritable tradition d'assemblées épiscopales délibérantes. Pendant la crise arienne, en effet, les empereurs en résidence dans la ville syrienne y ont convoqué de nombreux conciles pour disposer de solutions théologiques selon les péripéties du conflit [175]. Hajjar refuse d'y voir une origine de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople [176] mais il n'est pas douteux, en revanche, qu'une dynamique synodale proprement antiochienne se soit alors installée. Quelque cent-cinquante ans plus tard, nous voyons Sévère entretenir une étroite liaison avec les Pères de son synode, qu'il informe en corps des affaires du patriarcat, le cas échéant par circulaire [177].

2. Du synode provincial au synode diocésain oriental : principes d'extension

Le canon 5 de Nicée (325) [178], renouvelé par le canon 20 d'Antioche (330) [179], définit un synode semestriel dans le cadre de l'éparchie. Il ne s'agit alors que de réunir les cosuffragants autour de leur métropolite afin de réviser les sentences canoniques prononcées par chaque évêque [180]. Pourtant, si le synode provincial ne parvient pas à se décider sur la culpabilité d'un de ses membres, on admet déjà que le métropolite fasse appel au concours d'évêques d'une province voisine [181]. De même, tout clerc mécontent d'une sentence doit se garder d'aller importuner l'empereur mais peut porter sa cause *devant un plus grand synode* (δέον ἐπὶ μείζονα σύνοδον ἐπισκόπων τρέπεσθαι), exposer ses raisons *à un nombre plus considérable d'évêques* (ἃ νομίζει δίκαια ἔχειν, προσαναφέρειν πλείοσιν ἐπισκόποις) [182]. Au-dessus de la juridiction strictement métropolitaine se profile ainsi une instance d'appel supra- ou extra-provinciale. La législation du concile de Constantinople (381) en précise d'ailleurs le cadre. Son canon 2 – qui reconnaît la collégialité des évêques orientaux et la préséance d'Antioche – fait en effet correspondre les principales autorités ecclésiastiques aux grandes circonscriptions administratives de l'Empire, dont le diocèse civil d'Orient [183]. Son canon 6 dispose aussi que devant l'incapacité d'une assemblée épiscopale provinciale de leur faire droit contre un évêque, les plaignants *s'adresseront à un synode plus considérable des évêques du diocèse* (αὐτούς προσιέναι μείζονι συνόδῳ τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων ἐκείνης) [184]. Le synode de l'éparchie donne donc carrière à un synode élargi qui possède – en Orient du moins – une vocation diocésaine. Il s'agit là d'une tendance institutionnelle que Sévère s'est indiscutablement attaché à concrétiser [185].

170. *SL*, Brooks, I, 20, p. 79, l. 15 [71, l. 18-19] ; *DAA* 2, p. 136, § 185.
171. *SL*, Brooks, *passim*.
172. Canon 6 de Nicée (325), *CConcOec*, p. 29.
173. Canon 2 de Constantinople (381), *CConcOec*, p. 46-47.
174. Ainsi Bréhier 1949, p. 362.
175. En 330 (*CPG* 8535-8536), 341 (*CPG* 8556-8559), 344 (*CPG* 8575), 363 (*CPG* 8595) et 379 (*CPG* 8597) ; voir*HConc.*, t. 1/2, p. 703-704, 828-830, 983.
176. Hajjar 1962, p. 50.
177. Trois lettres conservées sont destinées *aux Pères* (ܠܘܬ ܐܒܗ̈ܬܐ) : *SL*, Brooks, I, 22, p. 84-89 [75-80] ; 42, p. 132-134 [119-120] ; IX, 1, p. 472-475 [417-420]. L'adresse de la première caractérise la relation organique du patriarche avec son synode : ܟܕ ܟܠܗܘܢ ܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܐܝܟ ܕܠܡܐܡܪ ܐܓܪ̈ܬܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ ܘܡܫܚܠ̈ܦܬܐ ܟܬܒܘ ܠܢ. ܕܐܠܝܨܐ ܐܬܚܫܒܢ. ܕܗܠܝܢ ܕܡܛܠ ܩܐܛܣܛܐܣܝܣ ܓܘܢܝܬܐ ܓܘܢܐܝܬ ܢܫܠܘܚ ܠܟܘܢ. *(Comme tous les saints Pères, pour ainsi dire, nous ont écrit des lettres nombreuses et variées, nous avons pensé nécessaire de vous adresser collectivement ces mots à cause de la situation [*κατάστασις*] générale).*
178. *CConcOec*, p. 27-28.
179. *CSP*, p. 120-121.
180. Sévère se réclame très clairement de cette législation pour convoquer à Antioche les évêques absentéistes de Syrie II[e] ; *SL*, I, 34, p. 113, l. 9-12 [101, l. 11-14] : ܟܬܝܒ ܒܩܢܘ̈ܢܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ: ܕܢܬܠܐ ܠܗܘܢ ܠܕ̈ܚܠܝ ܐܠܗܐ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܟܠ ܦܪܘܫܝܐ: ܕܢܬܟܢܫܘܢ ܠܘܬ ܚܕ̈ܕܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܙܒ̈ܢܝܢ ܒܫܢܬܐ: ܡܛܠ ܐܠܨܘܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܟ̈ܚܢ. (*Il est écrit dans les saints canons des Pères que les pieux évêques* de chaque diocèse *doivent se réunir deux fois l'an en raison des nécessités qui se présentent*) ; voir **n° 26**. Dans cette version syriaque de son mandement, le mot ܦܪܘܫܝܐ (*circonscription*) désigne en fait le *diocèse* (civil) et non la *province* (ἐπαρχία), terme que le traducteur des *SL*, Athanase de Nisibe, rend plutôt par ܐܦܪܟܝܐ.
181. Canon 14 d'Antioche (330), *CSP*, p. 116.
182. Canon 12 d'Antioche (330), *CSP*, p. 114. Cette norme est invoquée par Sévère, à propos du *presbytéros* Julien de Tarse (**n° 60**), dans sa lettre au στρατηλάτης Hypatios ; *SL*, Brooks, I, 40, p. 129 [114]. Voir *SL*, Brooks, Index, p. 477 ; Honigmann 1951a, p. 83.
183. *CConcOec*, p. 46-47.
184. *CConcOec*, p. 52. On a rapproché cette formule de μείζων συνόδος de la désignation de l'instance d'appel prévue au canon 12 d'Antioche (330) ; Zhisman 1967, p. 4-5, cité par Hajjar 1962, p. 25 et 38, n. 51. S'il ne s'agit pas de la norme dont dériverait la σύνοδος ἐδημοῦσα constantinopolitaine, on peut y voir plus simplement les dispositions originelles qui valent pour le synode diocésain d'Antioche.
185. Hajjar doute du fonctionnement réel du synode diocésain mais son propos vise essentiellement le patriarcat de Constantinople, dont il étudie la σύνοδος ἐδημοῦσα, institution spécifique qui a pu neutraliser en effet le

3. *Le synode patriarcal de Sévère d'Antioche : ressort géographique*

Tel que nous le voyons fonctionner dans les sources sévériennes, le synode régulier d'Antioche sollicite les évêques d'une demi-douzaine de provinces et l'on peut supposer que son extension géographique débordait assez largement notre documentation. Ainsi l'assemblée capitale (**n° 10**) qui voit se réaliser le ralliement à Sévère du plus grand nombre des évêques orientaux [186], constitue bien une session synodale ordinaire, puisque la date du refus par Élie de Jérusalem de la synodique afférente (**n° 14**) – mai 513 [187] – concorde bien avec celle que prescrit le canon 20 d'Antioche (330) pour la réunion semestrielle de printemps [188]. Assez révélatrice également, l'inquiétude du patriarche quant au retard de Nonnos à se présenter devant le synode (**n° 46**) et l'impossibilité qu'il y a de garder plus longtemps les juges-évêques à Antioche [189]. Sans doute ceux-ci venaient-ils de loin et il faut compter le délai du voyage de retour pour leur permettre de rentrer à temps dans leurs Églises et d'y célébrer les liturgies qui requièrent leur présence. L'acte **n° 37** montre ainsi les évêques euphratésiens Serge de Cyr et Marion de Sura (Šūrā dhe-Rhōmāyē) participant à l'examen du cas du chorévêque et périodeute scandaleux de Telḥadin, en l'absence même du principal intéressé, Siméon de Qennešrin (Syrie Ire) [190]. Les causes disciplinaires des Isauriens Mousonios et Calliste, respectivement évêque usurier de Méloé (**n° 21**) et archidiacre simoniaque de Séleucie (**n° 38**), viennent également à examen devant le synode oriental. Or Mousonios participait lui-même à la session qui l'incrimine [191], et l'on instruisit d'abord contre Calliste, parce que se trouvait à Antioche l'évêque métropolitain Solon, son supérieur direct [192], venu probablement assister aussi à une réunion dudit synode.

L'assemblée d'Antioche traite ainsi des questions qui touchent le patriarcat dans son ensemble. Si les affaires **n° 36**, **37** et **46** concernent la Syrie Ire, les juges-évêques viennent en fait de différentes provinces et se prononcent indépendamment de leur éparchie d'origine. Par l'acte **n° 24**, le synode entier encourage Sévère à accepter la démission de Cosme d'Apamée. Le refus des suffragants de la métropole de Syrie IIe d'accompagner son successeur Pierre à la session du printemps 515, entraînera une double convocation synodale (**n° 25**) et patriarcale (**n° 26**) des évêques absentéistes, puis leur condamnation canonique (**n° 27**). La Cilicie Ire relève aussi de la compétence de l'assemblée épiscopale : c'est devant celle-ci, comme on l'a vu (**n° 60**), que le *presbytéros* Julien de Tarse aurait dû se pourvoir en appel [193]. Les Pères antiochiens suivent également les questions de Phénicie maritime. On imagine mal qu'ils n'aient pas confirmé la condamnation d'Épiphane de Tyr (**n° 29**) et on les voit s'inquiéter spontanément du laisser-aller doctrinal qui règne parmi le clergé de Béryte. Sévère les informe de sa propre enquête sur le métropolite autocéphale et de la sommation qu'il lui a fait délivrer par les *presbytéroi* antiochiens Eusèbe et Victor (**n° 65**). Selon toute vraisemblance, les Pères durent entériner aussi l'éviction des métropolites d'Arabie, Julien de Bosra (**n° 32**), et de Phénicie libanaise, Pierre de Damas (**n° 33**). L'inextricable écheveau des affaires d'Isaurie mobilise enfin l'énergie du synode oriental : examen de Mousonios de Méloé (**n° 21**), puis confirmation de sa condamnation (**n° 41**) ; double examen de l'archidiacre Calliste (**n° 38-39**) ; audition complémentaire d'Hilarion de Diocésarée (**n° 40**). Ne manquent à notre documentation que des attestations d'un travail synodal à propos de l'extrême Est syrien. Rien de précis, par exemple, sur la condamnation de Zébad (ܙܒܕ), connue seulement par des recoupements (**n° 18**). Il se peut que la tradition canonique qui a recueilli la correspondance de Sévère – en milieu jacobite – n'y ait pas trouvé matière juridiquement intéressante. Plus probablement, bien que promu institution diocésaine, le synode d'Antioche n'a sans doute pas pu rassembler régulièrement les évêques des éparchies les plus éloignées. La conception antiochienne d'un gouvernement collégial de l'Église d'Orient trouverait ici sa limite, d'abord géographique.

développement d'une telle assemblée dans le ressort de la ville impériale ; Hajjar 1962, p. 43, 50. À Antioche, les sources sévériennes montrent qu'il en fut tout autrement au début du VIe siècle. Certes, quand Justinien réforme le synode provincial par une constitution de 565, il n'y a plus lieu de distinguer fondamentalement synode métropolitain et patriarcal, ce dernier ne désignant plus que l'assemblée épiscopale de l'éparchie dont le métropolite est aussi patriarche ; *NI* 137, 4, Shöll-Kroll, p. 698. On peut alors considérer que le synode diocésain d'Antioche a vécu mais Sévère repoussait cette issue. Sa condamnation par la σύνοδος ἐδημοῦσα, en 518, peut avoir d'ailleurs contribué au déclin de l'institution diocésaine orientale.

186. Voir en particulier la lettre de Philoxène à l'abbé Siméon de Téléda ; *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 180, l. 12-13 [191, l. 4 - 192, l. 2].
187. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 148, l. 26 [Festugière, p. 77, l. 3 et n. 153].
188. *CSP*, p. 120.
189. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137, l. 7-10 [123, l. 5-7].
190. *SL*, Brooks, I, 38, p. 121 [108].
191. *SL*, Brooks, I, 22, p. 86-87 [78].
192. *SL*, Brooks, I, 3, p. 18 [17].
193. *SL*, Brooks, I, 40, p. 129 [114].

4. *Périodicité : principes et problèmes*

Le synode patriarcal d'Antioche répond aux dispositions qui régissaient le synode semestriel provincial dont il dérive. Le canon 5 de Nicée (325) prévoyait ainsi deux sessions annuelles [194], l'une avant la quarantaine du temps pascal [195], l'autre pendant l'automne [196]. Le canon 20 d'Antioche (330) [197] précise que la première doit se tenir « après la troisième semaine de Pâques » [198], soit « pendant la quatrième semaine du temps de Pentecôte » [199], la seconde aux ides d'octobre, c'est-à-dire le 15 hyperbérétaios [200]. Quelques actes dont on peut établir précisément la datation s'inscrivent bien dans le temps imparti pour la session de printemps. On a vu qu'il en allait ainsi de la synodique **n° 14** à Élie de Jérusalem et partant des documents **n° 10** à **13** qui relèvent de la même assemblée (29 avril - 5 mai 513). En 515, il faut rattacher les actes relatifs à la dissidence des évêques de Syrie IIe (**n° 25** à **27**) à la session des 11-17 mai, puisque Sévère en fait état dans une correspondance nécessairement antérieure à juillet [201]. Une durée d'une semaine pour cette première session semble raisonnablement rendre compte de la formule canonique d'Antioche (330) [202], d'autant plus qu'il faut laisser au moins dix jours aux évêques pour regagner leurs Églises respectives et y célébrer l'Ascension. Pour la session d'automne, la date du 15 octobre paraît indicative et l'on ne saurait guère préciser la durée de l'assemblée, l'*Octoëchos* ne présentant pas aux évêques d'obligations liturgiques aussi impérieuses que le cycle printanier du *Pentekostarion* [203]. La probable assemblée de Tyr (***n° 31***), sans doute tenue fin septembre 515 [204] – au lendemain de la défaite de Vitalien et de la fuite d'Épiphane – peut donc avoir servi de synode ordinaire. La confirmation de l'excommunication du métropolite chalcédonien de Phénicie maritime (**n° 29**) – et peut-être la question de son remplacement – entraient vraisemblablement dans l'ordre du jour. Il est difficile d'assigner d'autres actes à la seconde session semestrielle. On remarquera simplement que Sévère donne *HC* 61 [205], à Antioche, le mardi 14 octobre 514, soit en principe la veille du jour d'ouverture de l'assemblée d'automne. Il paraît tout à fait logique de sa part d'avoir prévu juste avant sa tenue une tournée pastorale en Syrie du Nord avec inspection de monastères [206], sujet d'édification pour les fidèles et possible matière d'un rapport aux évêques.

L'absence de certains d'entre eux – involontaire ou délibérée – va toutefois compromettre l'institution du synode patriarcal d'Antioche. Début 515, la dissidence des suffragants de Syrie IIe (**n° 25-27**) prive l'assemblée du concours d'une province importante, diminuant aussi bien la position de Sévère que celle de Pierre d'Apamée. Il semble que cette défection ne soit pas la seule. En Syrie Ire – dont le patriarche est métropolite ! – nous voyons Siméon de Qennešrin s'abstenir d'assister à la session qui juge son chorévêque et périodeute de Telḥadin (**n° 37**). Sévère doit lui en rappeler les péripéties par lettre [207]. Peut-être le grand âge et la maladie de Siméon [208] l'excusaient-ils et Sévère avait au demeurant quelques raisons de le ménager. Il semble en tout cas que s'installe l'habitude, pour certains prélats, de se faire représenter. Dans une lettre officielle aux Pères (ܠܘܬ ܐܒܗ̈ܬܐ), le patriarche insiste ainsi pour qu'on lise son message aux *presbytéroi* Zoninos, Irénée, Zénobios, Euboulos, etc. : à travers eux, il entend informer leurs évêques respectifs, qui les avaient apparemment mandés [209]. On sait enfin que la participation régulière des titulaires des sièges les plus orientaux demeure incertaine.

La coexistence de l'assemblée patriarcale et des synodes locaux présente également quelques difficultés. De fait, ceux-ci continuent à se tenir et la juxtaposition des juridictions ne semble pas toujours harmonieuse. Les évêques d'Isaurie n'accèdent pas à la demande de condamner Mousonios de Méloé, réitérée par Sévère [210], et le synode d'Antioche fonctionne ici comme instance de substitution plutôt que d'appel (**n° 41**). Ils ont pourtant prononcé ou confirmé d'eux-

194. *CConcOec*, p. 28. Au printemps 515, Sévère rappelle explicitement cette disposition aux évêques dissidents de Syrie IIe (**n° 26**). Il ne s'agit donc pas ici d'une assemblée *permanente* du type de la σύνοδος ἐνδημοῦσα, comme on a pu l'avancer (Schwartz 1934, p. 256 ; Honigmann 1951, p. 22 ; Downey 1961, p. 513), mais bien plutôt *semestrielle*, soit un synode ordinaire mais élargi au diocèse oriental.

195. L'expression πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς désigne bien l'Ascension (40e jour après Pâques), non le Carême pascal ; voir *PGL*, τεσσαρακοστή , C, p. 1389 ; Salaville1929.

196. μετὰ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν.

197.*CSP*, p. 120.

198. μετὰ τὴν τρίτην ἑβδομαδα τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγιοῦ Πάσχα.

199. ὥστε ἐπιτελεῖσθαι τὸν σύνοδον τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς Πεντηκοστῆς.

200. εἰδοῖς ὀκτωβρίαις ἥτις ἐστὶ πεντεκαιδεκάτη ὑπερβερεταίου. Le mois d'hyperbérétaios correspond bien à octobre dans le calendrier d'Antioche ; Grumel 1958, p. 174.

201. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81-83 [73-75]. Sévère y accuse réception au *magister officiorum* de sa convocation au concile d'Héraclée, dont l'ouverture était prévue pour le 1er juillet 515.

202. ὥστε ἐπιτελεῖσθαι τὸν σύνοδον τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς Πεντηκοστῆς.

203. Grumel 1958, p. 321 ; *Tableau n° 2*. On inclinerait donc à rapporter plutôt l'acte **n° 46** à une assemblée d'automne : Sévère a pu prolonger un peu la session pour permettre encore à Nonnos de venir comparaître.

204. Date-butoir, selon Jean d'Éphèse (*apud ps. Dionysium*), qui donne l'année 826 des Séleucides (= 514/515, d'octobre à septembre) pour le prétendu *synode de Tyr* (Chabot, p. 13 [Hespel, p. 9]).

205. Brière, *PO*, t. 8, p. 254 : ܥܠ ܦܢܝܬܗ ܗܝ ܕܗܘܬ ܒܬܪ ܣܘܥܪܢܐ ܕܕ̈ܝܪܬܐ ܗܠܝܢ ܩ̈ܕܝܫܬܐ (*Sur son retour qui suivit la visite des saints monastères*).

206. *HC* 55-57, Duval, *PO*, t. 4, p. 66-94 ; *HC* 58-60, Brière, *PO*, t. 8, p. 213-253.

207. *SL*, Brooks, I, 38, p. 119-123 [106-110].

208. *SL*, Brooks, I, 14, p. 64, l. 22 - 65, l. 1-4 [58, l. 5-4] ; Honigmann 1951, p. 28.

209. *SL*, Brooks, IX, 2, p. 474, l. 19-22 - 475, l. 6 [420, l. 5-14]. La lettre consigne notamment les documents **n° 63** à **65**.

210. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36-37 [32-34] ; 23, p. 90-91 [81-82].

mêmes celles de Paul d'Olba ou d'Helpidios de Cestroï [211]. C'est aussi d'une assemblée locale de Cilicie IIe ou des deux Cilicies que le patriarche exige l'excommunication (posthume) de Romain de Rhosos (**n° 59**), mais sans doute pour enregistrer une condamnation doctrinale déjà prononcée à Antioche. Les évêques de Cilicie Ire doivent s'associer à des spécialistes antiochiens pour examiner le contentieux des clercs de Tarse (**n° 60**) : il s'agit en fait d'un synode élargi aux experts dépêchés par Sévère. En Cilicie IIe, avec l'envoi du *presbytéros* Théodose auprès d'Entréchios d'Anazarbe, l'examen de Procope de Flavias fait l'objet d'une procédure analogue (**n° 52**). Apparemment, il n'y a qu'en Syrie Ire que l'assemblée patriarcale traite directement des questions locales (**n° 37, 46**). Nous voyons ailleurs des évêques se réunir mais Sévère inspirer ou tenter de contrôler leurs délibérations. De plus, le calendrier des sessions antiochiennes interdit pratiquement à ces assemblées locales de se tenir aux dates canoniques qui valent désormais à l'échelon du patriarcat. Dans les cas précités, les synodes provinciaux (ou régionaux) font figure en effet de réunions extraordinaires.

À côté du synode oriental semestriel, il existe aussi des assemblées épiscopales extraordinaires réunies au niveau patriarcal. Le synode de Laodicée qui dépose Flavien II en 512 (***n° 5bis***, ***6bis***, ***8***) et celui qui procède à l'élévation de Sévère sur le trône patriarcal (**n° 1-2, 4-5, 6-7**) en constituent deux premiers exemples, pris dans le contexte d'un processus successoral il est vrai. Si l'assemblée de Tyr (***n° 31***) ne valait pas pour le second synode ordinaire de l'automne 515, il faudrait également y voir une réunion de ce type, consacrée aux affaires de Phénicie maritime. On sait enfin, par une lettre sévérienne à Antiochos, abbé de Mār Bassos [212], que la doctrine de Romain de Rhosos fut d'abord condamnée à Antioche par une assemblée où siégeait Éleusinios de Sasime (Cappadoce IIe), fidèle adhérent de Sévère. Cette présence exclut d'y voir une session du synode patriarcal, le personnage n'étant point évêque d'Orient mais du Pont. La réunion semble donc extraordinaire ou informelle, d'où sans doute l'insistance de Sévère auprès de Théoteknos pour obtenir l'enregistrement de cette condamnation par un synode local [213].

B. Rôle et compétences

1. Le synode et la communion sévérienne

Un premier rôle assigné au synode d'Antioche consiste en l'enregistrement des positions dogmatiques du patriarche, ce qui fonde ensuite l'assemblée épiscopale à prononcer ou confirmer la condamnation des opposants. Elle est donc à la fois le lieu où se constitue la communion sévérienne et l'instrument de sa défense. On a vu l'importance décisive de la réunion du printemps 513 (**n° 10**), dont procèdent d'abord la cohésion interne du patriacat – sur une base théologique exactement (ἀκριβῶς/ܚܬܝܬܐܝܬ) définie – puis les lettres

Année	Pâques	Session de printemps	Actes	Ascension	Pentecôte	Session d'automne	Actes
513	7 avril (*HC* 23)	29 avril / 5 mai	**n° 10-11-12 n° 14**	16 mai (*HC* 24)	26 mai (*HC* 25)	15 octobre	
514	30 mars (*HC* 43)	21 avril / 27 avril	**n° 24 ?**	8 mai (*HC* 47)	18 mai	15 octobre	**n° 24 ?**
515	19 avril	11 mai / 17 mai	**n° 25-26-27**	28 mai (*HC* 71)	7 juin	15 octobre	**(n° 29) n° 31 ?**
516	3 avril	25 avril / 1er mai		12 mai	22 mai	15 octobre	
517	26 mars	17 avril / 23 avril		4 mai	14 mai	15 octobre	
518	14 avril	6 mai / 12 mai		23 mai	2 juin	X	
	Pentekostarion					***Octoëchos***	

Les sessions des trois dernières années n'apparaissent pas dans les sources. On peut envisager l'hypothèse d'un dysfonctionnement institutionnel et supposer que le synode patriarcal, promu par Sévère, n'a pas pu supplanter durablement les assemblées provinciales. Il faut cependant se garder d'une conclusion trop précipitée, eu égard au caractère passablement lacunaire de notre documentation. Plusieurs actes synodaux nous sont connus, en effet, que l'on ne peut pas assigner à une session précise et qui pourraient donc dater de 516-518.

Références
Ca. 20 d'Antioche (330), *CSP*, p. 120.
Grumel 1958, p. 174, 310-313, 321.

Tableau n° 2 - Sessions synodales et année liturgique (513-518).

211. Sévère n'était pas prévenu contre Paul, qu'il hésita longtemps à désavouer. Il plaidera d'ailleurs pour la réhabilitation des deux évêques, exilés comme lui-même en Égypte, après 518 ; *SL*, Brooks, I, 53, p. 169-178 [153-161] ; voir Honigmann 1951, p. 91, 93. Aussi bien que son laxisme envers Mousonios, ces jugements zélés du synode d'Isaurie marqueraient quelque opposition à Sévère de la part de Solon de Séleucie.

212. *CPG* 7070.3, Brock, n° 26.

213. *SL*, Brooks, V, 4, p. 323 [288] ; **n° 59**. Devant son caractère officieux, on n'a pas cru devoir mentionner la réunion d'Antioche dans les *Regestes* du patriarcat.

synodales **n° 11**, **12** et **14**, censées assurer une dimension apostolique à la légitimité de Sévère. Les excommunications des évêques dissidents de Syrie II[e] (**n° 27**), d'Épiphane de Tyr (**n° 29**), de Julien de Bosra (**n° 32**) et de Pierre de Damas (**n° 33**) en résultent aussi, par voie de conséquence, car il revient normalement au synode de censurer ces réfractaires. Dans la même perspective s'inscrit le débat sur la question des diptyques que Mousonios de Méloé semble vouloir intempestivement relancer, quand il accuse en pleine réunion certains évêques d'agir *sans discernement* (ܠܐ ܡܣܬܟܠܢܘܬܐ) et dans l'illégalité (ܠܐ ܢܡܘܣܐܝܬ) [214]. L'impudence de l'intervenant et son comportement personnel délictueux le disqualifient aussitôt (**n° 21**), mais il s'agit en soi d'une question de fond qui regarde bien l'assemblée chargée de veiller à la communion des évêques orientaux. De fait, dans ses lettres aux Pères, le patriarche évoque aussi des dissidences ou des manœuvres qui y font obstacle : secte de Grégoire et d'Isaïe l'Arménien (**n° 64**) ; hérésie du métropolite autocéphale de Béryte (**n° 65**) ; rôle néfaste du patriarche de Jérusalem [215]. C'est bien que l'union des Églises d'Orient concerne au premier chef le synode antiochien.

2. Le synode et le gouvernement du patriarcat

Le patriarche informe également l'épiscopat oriental de sa gestion des affaires ecclésiastiques, à laquelle il semble même l'associer. Le synode joue, par exemple, un rôle non négligeable dans l'ordination des clercs antiochiens : c'est sur son rapport favorable que Sévère consacre le diacre Élie et les *presbytéroi* Énée et Zacharie (**n° 63**). Eu égard aux fonctions que ceux-ci peuvent remplir, à l'échelle du patriarcat, comme dignitaires ecclésiastiques, messagers ou chargés de mission, cette intervention synodale se comprend parfaitement, selon une conception résolument diocésaine de l'Église d'Antioche. On voit aussi l'assemblée donner son sentiment sur telle question pendante et grave, ainsi pour la démission de Cosme d'Apamée, qu'elle presse Sévère d'accepter (**n° 24**). Les lettres aux Pères montrent enfin les grandes confiance et proximité qui existent entre le patriarche et ses évêques. Il fait clairement état, par exemple, de l'hostilité que lui inspire le titulaire du siège hiérosolymitain [216] ou leur avoue sans fard la détresse extrême de ses finances [217].

3. Attributions judiciaires

La fonction originelle du synode provincial, selon le canon 5 de Nicée (325), tient à la nécessité de réviser collégialement les sentences des tribunaux épiscopaux [218]. Les canons 12, 14, 20 d'Antioche (330) [219] et 6 de Constantinople (381) [220] ont précisé ce rôle de juridiction d'appel et de recours qu'hérite l'assemblée des évêques orientaux. On la voit confirmer ainsi le jugement du diacre antiochien Philippe (**n° 36**). À l'inverse, Sévère reproche au *presbytéros* Julien de Tarse de ne pas la saisir de sa cause et de lui préférer, contre tous les canons, les tribunaux civils [221]. On sait aussi, notamment par le cas de Mousonios de Méloé (**n° 41**), qu'elle supplée au besoin un synode local défaillant.

Le synode patriarcal peut siéger en outre comme tribunal disciplinaire de première instance. La correspondance sévérienne comporte ou mentionne ainsi des citations à comparaître devant lui (ܩܪܘܬܐ). Deux s'adressent à des clercs d'Antiochène, Nonnos (**n° 46**), et de Syrie I[re], le chorévêque et périodeute de Telḥadin (**n° 37**). Les examens de Calliste (**n° 38-39**) – et la convocation connexe d'Hilarion de Diocésarée (**n° 40**) – s'inscrivent également dans la suite d'une procédure engagée en première instance, au cours d'une session synodale, contre l'archidiacre isaurien suspect de simonie puis de faux en écritures [222]. Devant le premier assaut de Mousonios de Méloé, les Pères s'érigent encore en cour de justice, incriminant le provocateur de pratiques usuraires (**n° 21**). Il faut alors toute la mansuétude de Sévère lui-même pour le tirer de ce mauvais pas [223]. Convocations disciplinaires enfin que celles que reçoivent au printemps 515 les évêques dissidents de Syrie II[e] (**n° 25-26**) [224], bientôt condamnés *in absentia* (**n° 27**). Le patriarche ne peut d'ailleurs rapporter tout seul cette sentence synodale : il faudrait pour ce faire, comme l'écrit Sévère en réponse au magistrien Léonce Tapitoléon [225], l'accord d'une nouvelle session de l'assemblée épiscopale.

On remarquera que la saisine du synode peut présenter au patriarche l'avantage de soustraire aux juges impériaux les causes de clercs qui seraient autrement menacés de poursuites criminelles. Sévère prolonge ainsi la session synodale dans l'espoir d'épargner à Nonnos la comparution devant les magistrats d'Antioche (**n° 46**), sans doute moins soucieux en ceci de protéger le délinquant que de défendre l'autonomie de l'Église face au pouvoir civil [226]. Au sujet de

214. *SL*, Brooks, I, 22, p. 86, l. 21 [78, l. 14].
215. *SL*, Brooks, I, 42, p. 133, l. 10-16 [119, l. 20-26 - 120, l. 1-2].
216. *Ibidem*. Il s'agit plus probablement d'Élie I[er] (494-516), vieil adversaire de Sévère, mais on ne saurait tout à fait exclure que le propos visât son successeur Jean III (516-524).
217. Ainsi *SL*, Brooks, I, 42, p. 134, l. 1 [120, l. 11] : ܒܪ ܕܠܝܬ ܠܢ ܡܢܝܐ ܗܝܡܢܘܢܝ (*Nous n'avons, croyez-moi, pas une mine*).
218. *CConcOec*, p. 27-28.
219. *CSP*, p. 114, 116, 120.
220. *CConcOec*, p. 52.
221. *SL*, Brooks, I, 40, p. 129 [114] ; voir **n° 60**.
222. *SL*, Brooks, I, 3, p. 18-25 [17-22] ; 19, p. 74-78 [67-70].
223. *SL*, Brooks, I, 4, p. 27 [25] ; 22, p. 87 [78]. Avec son pardon, Sévère lui accorde une pension pour prévenir sa récidive.
224. La convocation synodale **n° 25** menace les récalcitrants des sanctions réclamées par Pierre d'Apamée. Celle de Sévère (**n° 26**) rappelle seulement les absentéistes à l'obligation canonique de présence au synode.
225. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93 [84].
226. *SL*, Brooks, I, 43, p. 136-137 [122-123].

Calliste (**n° 39**), il fait remarquer à Solon de Séleucie, trop enclin à couvrir son indélicatesse, que le droit romain prévoit la décapitation pour le faux en écriture, menace à peine voilée pour engager le suspect à déférer sans barguigner davantage à la citation qu'on lui adresse [227]. Le patriarche s'inscrit ici dans la ligne de la théorie dite du « for ecclésiastique », encore débattue à l'époque mais que va consacrer bientôt la législation justinienne [228].

Sur ce chapitre judiciaire, la correspondance de Sévère recèle encore plusieurs détails matériels de procédure. Les citations sont remises par des huissiers ecclésiastiques (ἐκκλησιέκδικοι/ܐܩܠܝܣܝܐܩܕܝܩܘ) [229] aux supérieurs des clercs incriminés [230]. En cas de nécessité, le patriarche envoie l'un de ses fidèles messagers, ainsi le diacre Eusèbe pour faire obtempérer Nonnos [231]. Dans le cas du chorévêque et périodeute de Telḥadin (**n° 37**), il faut même avoir recours à une véritable contrainte par corps [232]. Quand le synode siège en cour de justice, « on place les saints Évangiles au milieu » [233]. La salle du tribunal possède une antichambre, le ψηφίον/ܦܣܦܝܢ, où les prévenus attendent assis leur tour de comparaître [234].

III. L'ADMINISTRATION ET LE GOUVERNEMENT DU PATRIARCAT [235]

A. Définition

Les clercs de l'Église d'Antioche assistent le patriarche dans ses fonctions liturgiques mais aussi, selon leur grade, dans l'exercice de sa juridiction ou l'administration de son temporel. Parallèlement au synode semestriel qui contribue à leur désignation (**n° 63**), ils constituent ainsi l'ossature d'un gouvernement régulier du patriarcat. Sévère assimile d'ailleurs volontiers sa position à celle d'un *général d'armée* (ܪܒ ܚܝܠܐ) ou d'un *capitaine de vaisseau* (ναύκληρος/ܢܘܩܠܪܘܣ) qui doit commander à des subordonnés [236]. Les clercs antiochiens assurent donc les services centraux du diocèse d'Orient et fournissent l'essentiel des chargés de mission dépêchés en province.

B. La résidence patriarcale

Le patriarche semble avoir disposé d'un palais situé dans ce complexe de bâtiments ecclésiaux qui entouraient la Grande Église octogonale bâtie par Constantin, sans doute dans l'île de l'Oronte, et que détruisit le tremblement de terre de 526 [237]. Jean de Beith Aphtonia mentionne cette résidence (ἐπισκοπεῖον/ܒܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܝܢ) pour signaler que l'ascète Sévère, sitôt intronisé, en chassa les cuisiniers et fit détruire les bains [238]. Reprenant cette fleur hagiographique, Georges des Arabes use même d'un raccourci : *De l'église, il extirpa le bain des évêques/ Et il en chassa les pâtissiers avec toutes leurs friandises* [239]. Instructive métonymie, qui suggère peut-être une communication, comme à Constantinople [240], entre les appartements patriarcaux et l'église cathédrale elle-même. De fait, il ne s'agit nullement d'une demeure privée mais d'abord des locaux qui abritent les services administratifs et le tribunal de l'évêque d'Antioche. Sévère et le comte d'Orient y entendent ainsi la déposition du moine Pélage de Séleucie (**n° 53**) [241]. C'est là que se trouvait donc le ψηφίον/ܦܣܦܝܢ évoqué plus haut, mais aussi sans doute les archives et divers bureaux. On conçoit bien, avec les deux apologistes, que Sévère occupait peu d'espace pour son propre compte : une cellule où poursuivre ses exercices monastiques [242]. Comme son prédécesseur et à l'instar des autres patriarches, il devait néanmoins posséder quelque résidence hors les murs, par exemple cette ferme au lieu-dit *des Platanes*, où les impériaux avaient incité Flavien à se retirer dans un premier temps, devant les troubles suscités en ville à l'instigation de Philoxène [243].

227. *SL*, Brooks, I, 19, p. 77 [69].
228. Bréhier 1949, p. 415 ; synthèse récente de Banfi 2005, p. 259-279 et 281-317.
229. *SL*, Brooks, I, 43, p. 134, l. 11 [120, l. 22].
230. Ainsi l'archimandrite de Saint-Syméon dans le cas de Nonnos (**n° 46**) ou Solon de Séleucie quand il s'agit de Calliste et d'Hilarion (**n° 39**, **40**).
231. *SL*, Brooks, I, 43, p. 137 [123].
232. *SL*, Brooks, I, 38, p. 120, l. 12-14 [107, l. 25-26].
233. *SL*, Brooks, I, 43, p. 136, l. 13 [122, l. 15-16] : ܣܝܡܝܢ ܒܡܨܥܬܐ ܐܘܢܓܠܝܐ ܩܕܝܫܐ. Pareil usage est attesté aussi pour la session du synode cilicien qui juge, en commission élargie, le recours contentieux des clercs de Tarse ; *SL*, Brooks, I, 40, p. 127, l. 13-14 [114, l. 9-10].
234. *SL*, Brooks, I, 38, p. 121, l. 6 [108, l. 16]. On peut comprendre que la salle doit cette désignation, dérivée de ψῆφος ou ψηφίς, à sa contiguïté du *tribunal* épiscopal ou à son pavement en *mosaïque*. Voir A.-J. Festugière, *Byzantion* 45 (1), 1975, p. 475.
235. Knezevich 1985 (*non uidi)*. Faute d'un accès à cette thèse microfilmée, les observations qui suivent se limiteront au commentaire de la documentation constituée par les textes sévériens de la période du patriarcat.
236. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 213-214 ; homélie prononcée à l'occasion de l'anniversaire de son ordination épiscopale (18/11/516).
237. Downey 1961, p. 342-347, 522.
238. *Vita*, Kugener, p. 243, l. 1-3. Le nouveau patriarche signale ainsi fortement sa persévérance dans l'ascèse, la νηστεία et l'ἀλουσία constitutives de son idéal monastique et qui vont caractériser son pontificat ; Escolan 1999, p. 333. Il reste que ces installations balnéaires ou thermales révèlent la fonction publique de la résidence épiscopale, appelée à recevoir de nombreux personnels et visiteurs.
239. Mc Vey, v. 585-586 : ܠܗܘ ܒܠܢܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܥܩܪ ܡܢ ܒܥܕܬܐ: ܘܠܩܘܦܝܛܘܣܐ ܕܟܠ ܦܠܩܘܢܐ ܛܪܕ ܡܢ ܬܡܢ.
240. Bréhier 1949, p. 394-395.
241. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 421, l. 4-6 [373, l. 21-22] : ܩܕܡ ܡܥܠܝܐ ܩܘܡܝܣ ܕܡܕܢܚܐ: ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܒܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܝܢ ܡܝܩܪܐ: (*devant l'illustre comte d'Orient qui se trouvait dans l'honorable palais épiscopal*).
242. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 243, l. 4-7 [5-9] ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 587-590. Sur l'évêque ascète, voir Escolan 1999, p. 333.
243. Théophane le Confesseur, de Boor, p. 156, l. 15 (εἰς Πλατάνους) ; Victor de Tunnuna, Hansen, p. 141, l. 3 (*in possessionem Platani vocabulo*). Le site s'appelle aujourd'hui Belen (Bailān), sur la route d'Alexandrette ; il est toujours réputé comme station d'estivage. Voir Dussaud 1927, p. 434 ; Jacquot 1931, p. 110-111 ; Schwartz 1934, p. 246, n. 2 ; Honigmann 1951, p. 15 ; Downey 1961, p. 510-511 ; De Halleux 1963, p. 75.

C. Offices et dignitaires ecclésiastiques

1. Le syncelle (σύγκελλος/ܣܘܢܩܠܐ)

Il prend place au premier rang du ἱερατικὸς κατάλογος antiochien, comme principal auxiliaire du patriarche et son homme de confiance. La fonction est bien attestée à Constantinople pour la même époque, sans connaître encore l'importance qu'elle y revêtira plus tard [244]. À Antioche, la correspondance de Sévère signale dans cet office un *presbytéros* (ܩܫܝܫܐ) Thomas, destinataire d'un courrier au contenu théologique [245]. Il s'agit certainement du *presbytéros* Thomas mentionné aussi dans une missive contemporaine à Pierre d'Apamée, comme ayant reçu du métropolite de Syrie II[e] le double d'une lettre de récrimination contre l'ordination presbytérale de l'Apaméen Léonce par Sévère d'Antioche [246]. On voit mal pourquoi lui aurait été adressé ce pli protestataire, si Thomas ne partageait pas en effet avec le patriarche quelque responsabilité dans l'affaire. Or il entre bien dans les fonctions du syncelle d'assister son évêque dans les affaires ecclésiastiques. Le titre n'appartient donc pas encore, dans ces années 513-518, aux évêques voisins de Syrie I[re] qui formeront plus tard, selon Hindo commentant leur présentation dans la *Notitia Antiochena*, un conseil patriarcal permanent de sept membres comparable au Saint-Synode byzantin [247].

2. L'archidiacre (ἀρχιδιάκονος/ܪܝܫܐ ܕܡܫ̈ܡܫܢܐ)

Premier des diacres, l'archidiacre est, au plan liturgique, le second du patriarche, qu'il assiste dans toutes les cérémonies. Son service concerne l'autel mais il monte en chaire une fois par an, le cinquième dimanche de Carême, pour appeler à la collecte traditionnelle de charpie au profit des lépreux et autres malades [248]. Son importante position en fait partout ailleurs un personnage influent, voire le responsable diocésain de la discipline du clergé. Pour Antioche, les textes sévériens ne livrent cependant aucun nom ni ne mentionnent d'autres fonctions que liturgiques. La forte personnalité du patriarche ne devait d'ailleurs pas s'accommoder d'un subordonné immédiat trop brillant.

3. L'économe (οἰκονόμος/ܐܝܩܘܢܘܡܐ – ܪܒܝܬܐ)

Administrateur central du temporel de l'Église, l'économe fut obligatoirement institué auprès de chaque évêque selon le canon 26 de Chalcédoine [249]. Il doit rendre compte de sa gestion [250], assisté au besoin d'un logothète (λογοθέτης/ܠܘܓܘܬܛܝܣ) [251]. Le concile de 451 ne paraît d'ailleurs qu'avoir voulu généraliser une institution qui existait sans doute déjà, de quelque manière, pour un siège aussi considérable qu'Antioche, et Sévère n'avait nulle raison de récuser par principe une disposition dénuée de tout caractère dogmatique. De fait, sa correspondance mentionne un *presbytéros et économe* (ܩܫܝܫܐ ܘܐܝܩܘܢܘܡܐ) nommé Eusèbe, envoyé en mission vers 516-518 auprès du métropolite autocéphale de Béryte (Phénicie I[re]) [252], mais ne fait pas allusion à l'exercice par Eusèbe de son économat. Il n'est pas sûr, au demeurant, que celui-ci ait exercé seul une telle charge. Sévère semble indiquer en effet au *cubicularius* Misael [253] que plusieurs économes étaient à son service : « J'ai

244. Bréhier 1949, p. 397.
245. *CL*, Brooks, n° 14-17, *PO*, t. 12, p. 208-212. Attribuées à Sévère selon la tradition jacobite, les *Hymnes* n° 340 et 341 concernent la mort d'un *syncelle* Pierre, moine à l'ascétisme éprouvé, auquel Thomas pourrait avoir succédé ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 772-774.
246. *SL*, Brooks, I, 5, p. 37, l. 13 [34, l. 12].
247. *DAA* 2, p. 427. Les évêques de Béroia, Qennešrin, Gabala, Séleucie, Anasartha, Paltos et Gabboula, véritables *suburbicaires*, seront alors exempts de toute autre juridiction que celle du patriarcat. Sans doute parce que leur conseil assumera tout ou partie de la tâche auparavant dévolue au *presbytéros-syncelle* (ܩܫܝܫܐ ܘܣܘܢܩܠܐ), ils en hériteront le titre. Sur celui-ci et l'autorité particulière progressivement reconnue aux suffragants directs du patriarche et métropolitain d'Antioche, voir Honigmann 1947, p. 156-157. Rien pourtant ne révèle encore une telle organisation à l'époque de Sévère, sinon qu'Antonin de Béroia joue, dans l'affaire de Serge le grammairien, un rôle qui ne tient pas nécessairement à sa juridiction territoriale. Il semble avoir présidé plutôt, en l'absence de Sévère, une commission ecclésiastique constituée *ad hoc*, devant laquelle devait comparaître ledit Serge. Dès réception de la première lettre du grammairien (*CPG* 7102), Antonin transmet d'ailleurs le dossier à Sévère, sans autre formalité, ce qui n'aurait pu se faire s'il avait siégé comme évêque du lieu connaissant le cas d'un simple laïc. Voir Lebon 1909, p. 163-172 (l'aspect institutionnel de la question n'est pas élucidé). La mission que Sévère paraît bien lui avoir confiée relève sans doute de la confiance qu'Antonin inspirait personnellement au patriarche, mais on ne saurait exclure que celui-ci pût déjà se décharger d'une affaire, au moins temporairement, sur un ou quelques évêques distingués de Syrie I[re]. Entre 512 et 518, c'est le synode diocésain, conçu sur le modèle du vieux synode provincial, qui constitue l'institution majeure du gouvernement du patriarcat oriental, mais on a vu qu'il rencontrait, dans le temps (périodicité) et dans l'espace (extension géographique), de sérieux obstacles. La *Novelle* 137 de Justinien montre d'ailleurs qu'il a pratiquement disparu en 565. Eu égard au dynamisme et à la souplesse institutionnels qui caractérisent le patriarcat d'Antioche, on peut envisager qu'une solution nouvelle se préparait en effet.
248. *HC* 122, Brière, *PO*, t. 29, p. 105 (25/3/518).
249. *CConcŒc*, p. 89-90 : [ἔδοξε] πᾶσαν ἐκκλησίαν ἐπίσκοπον ἔχουσαν καὶ οἰκονόμον ἔχειν ἐκ τοῦ ἰδίου κλήρου, οἰκονομοῦντα τὰ ἐκκλησιαστικὰ κατὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, ὥστε μὴ ἀμάρτυρον εἶναι τὴν οἰκονομίαν τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἐκ τούτου σκορπίζεσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας πράγματα, καὶ λοιδορίαν τῇ ἱερωσύνῃ προστρίβεσθαι (*Toute Église qui a un évêque doit aussi avoir un économe, pris dans le clergé de cette Église, qui administrera les biens d'Église de l'avis de son évêque. Ainsi l'administration de l'Église ne sera pas sans contrôle, les biens ecclésiastiques ne seront pas dilapidés et la dignité du sacerdoce sera à l'abri des accusations*). Voir Jones 1964, t. 2, p. 911.
250. Ainsi à Apamée (Syrie II[e]) ; voir *SL*, Brooks, I, 30, p. 107 [95-96] ; **n° 9**.
251. On connaît à Tarse (Cilicie I[re]) le *presbytéros* et logothète (ܩܫܝܫܐ ܘܠܘܓܘܬܛܝܣ) Jean ; *SL*, Brooks, V, 4, p. 324 [290]. À Apamée (Syrie II[e]) un *presbytéros* et logothète Cyriaque s'associe à la pétition de 519 contre Pierre et Sévère ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 105, l. 13.
252. *SL*, Brooks, IX, 1, p. 474 [419] ; **n° 65**.
253. *PLRE* 2, p. 763 : Misael.

peur des *économes ou intendants* à cause de la modicité de ce que nous avons [254]. » De toute façon, le patriarche revient assez souvent sur la question de ses finances pour qu'il soit bien clair qu'il suivait personnellement les comptes. Eusèbe ou quelques autres seront restés de simples exécutants.

4. Le xénodochos (ξενοδόχος/ܪܒܡܠ ܐܟܣܢܝ̈ܐ)

Un clerc antiochien assurait la direction des hospices destinés aux pauvres et aux pèlerins (ξένια/ܐܟܣܢܝ̈ܐ). Un *xénion* ou *xénodochion* principal se trouvait, semble-t-il, dans le complexe ecclésial de l'île de l'Oronte, jouxtant la Grande Église – et donc à proximité immédiate du palais épiscopal [255]. Le canon 8 du concile de Chalcédoine dispose que les clercs investis des charges hospitalières se trouvent sous l'étroite autorité de leur évêque [256]. Sévère mentionne dans cet office le *presbytéros* (ܩܫܝܫܐ) Victor, qu'il envoie à Béryte en compagnie de l'économe Eusèbe [257]. Il s'agit sans doute d'un proche du patriarche, destinataire à l'époque d'une (ou deux ?) lettre à contenu exégétique [258].

5. Les paramonaires (παραμονάριοι/ܦܪ̈ܡܘܢܪܝܐ)

L'évêque d'Antioche désignait enfin des clercs préposés à la garde des différents sanctuaires de sa ville. La Grande Église devait ainsi posséder παραμονάριοι et σκευοφύλακες, comme Sainte-Sophie de Constantinople ou le Saint-Sépulcre de Jérusalem. Les textes sévériens demeurent muets sur ce point. En revanche, le patriarche semble bien avoir confié le sanctuaire des Quarante Martyrs [259] au *diacre* (ܡܫܡܫܢܐ) Philippe, relevé ensuite de cette charge pour s'être livré à une chasse au trésor (**n° 36**).

D. Missions

À côté des offices et charges permanents, nous voyons encore le patriarche confier des missions précises, en dehors d'Antioche, à tel ou tel membre de son clergé. Les uns (référendaires) se voient assigner une tâche ponctuelle, tandis que les apocrisiaires sont les ambassadeurs ordinaires du siège apostolique.

1. Les courriers

Les plus fréquentes missions consistent à transmettre à leurs destinataires, parfois lointains, les nombreuses missives patriarcales, qui ont le plus souvent un caractère officiel. Un *presbytéros* Étienne [260] porte ainsi à Solon de Séleucie d'Isaurie la lettre qui signifie la convocation à Antioche d'Hilarion de Diocésarée (**n° 40**). S'agit-il du même personnage que le diacre Étienne [261] qui remettait (auparavant ?) à Siméon de Qennešrin (Syrie Ire) un courrier relatif au scandaleux périodeute et chorévêque de Telḥadin (**n° 37**) ? On connaît également un diacre Étienne, messager ordinaire, semble-t-il, des correspondances entre le synode et Sévère [262]. Dans le cadre d'une procédure engagée – ainsi contre le moine Nonnos (**n° 46**) –, il s'agit, on l'a vu, de véritables *huissiers ecclésiastiques* ou ἐκκλησιέκδικοι/ܐܩܠܣܝܐܩܕܝܩܘ [263]. Le diacre Eusèbe, messager de la dernière chance, clôt la liste, autrement anonyme, de ces porteurs à Nonnos des notifications du patriarche [264]. Dans le contexte de l'âpre conflit – dogmatique aussi bien que disciplinaire – qui d'emblée l'oppose à Épiphane de Tyr, nous voyons Sévère dépêcher les diacres Thomas [265] et Basile pour informer les suffragants de Phénicie maritime des mesures qui frappent leur métropolite et les engager à se désolidariser de lui (**n° 17**). Les deux envoyés leur présentent en toute hâte la même lettre circulaire *de notification* (ὑπομνηστικόν/ܗܘܦܘܡܢܣܛܝܩܘܢ). Vers la même époque, la synodique **n° 14** à Élie de Jérusalem est aussi déférée « par des clercs, accompagnés de soldats impériaux » [266]. Tous ces messagers ecclésiastiques sont assurément des hommes de confiance du patriarche et ce critère a dû déterminer leur choix parmi les clercs antiochiens. On voit encore Sévère confier – sans doute hors procédure – sa correspondance à un laïc de son entourage : il fait tenir une missive à Antonin de Béroia [267] par le scholastique Jean.

254. *SL*, I, 17, p. 72, l. 1-3 [65, l. 3-4] : ܕܚܠ ܐܢܐ ܓܝܪ ܡܢ ܐܦܛܪܘܦܐ ܐܘܟܝܬ ܪ̈ܒܝ ܒܬܐ ܡܛܠ ܙܥܘܪܘܬܐ ܕܐܝܬ ܠܢ.
255. Downey 1961, p. 349.
256. *CConcOec*, p. 74-75. Considérons encore que, pour le siège d'Antioche au moins, le fait aura précédé le droit : l'orientation dogmatique du concile de 451 n'importe pas ici. L'absence de Sévère, pendant sa visite pastorale de l'automne 514 en Syrie du Nord, suscite d'ailleurs l'émotion des pauvres d'Antioche qui craignent alors de se retrouver sans secours ; *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284-285.
257. *SL*, Brooks, IX, 1, p. 474 [419] ; **n° 65**.
258. *CL*, Brooks, n° 74-75, *PO*, t. 14, p. 120.
259. Le culte des Quarante Martyrs cappadociens de Sébaste était très populaire en Syrie et sa célébration, le 8 mars, très suivie. Sévère donne dans leur sanctuaire antiochien, en 513 et en 514, les *HC* 18 et 41.
260. *SL*, Brooks, I, 3, p. 24 [22].
261. *SL*, Brooks, I, 37, p. 119 [106].
262. *SL*, Brooks, I, 22, p. 84 [76]. Il n'est pas possible de classer chronologiquement ces trois lettres, ni donc de distinguer s'il s'agit ou non d'homonymes. Notons enfin qu'un diacre Étienne figure en troisième position des signataires du libelle de 518 adressé par des clercs et moines antiochiens à Jean II de Constantinople et à son synode, comme témoignage à charge contre Sévère ; *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 62.
263. *SL*, Brooks, I, 44, p. 134, l. 11 [120, l. 22]. Voir Jones 1964, t. 2, p. 911 ; t. 3, p. 311-312, n. 99 : les *defensores ecclesiae* ou ἔκδικοι τῆς ἐκκλησίας constituent une police épicopale. Justinien évoquera leur possible intervention dans les monastères dévoyés pour y restaurer la discipline ; *NI* 133, 4, Schöll-Kroll, p. 672.
264. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137 [122].
265. Peut-être le futur presbytéros et syncelle qui aurait succédé au défunt Pierre ?
266. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 148, l. 27 [Festugière, p. 77, l. 5] : μετὰ τινῶν κληρικῶν καὶ τῆς δυνάμεως βασιλικῆς ; Nicéphore Calliste Xanthopoulos amalgame les uns et les autres : τοὺς τοῦ Σευήρου (*les gens de Sévère*) ; *PG*, t. 147, col. 185D, § 707.
267. *SL*, Brooks, I, 16, p. 68 [61].

2. *Les chargés de mission extraordinaires*

Des clercs antiochiens de rang presbytéral peuvent recevoir en outre du patriarche des instructions précises pour régler en son nom telle difficulté qui se présente en province. Parmi ces agents extraordinaires, on a déjà mentionné l'économe Eusèbe et le *xénodochos* Victor, qui interviennent auprès du métropolite autocéphale de Béryte, en Phénicie I[re]. L'orthodoxie de ce dernier semblait sujette à caution, tandis que le synode d'Antioche s'inquiétait du laisser-aller dogmatique de son clergé. Les deux envoyés ont mission d'amener l'évêque à résipiscence, en le menaçant au besoin des sanctions canoniques (**n° 65**). Mission du même ordre pour le *presbytéros* Théodose [268], dépêché à Anazarbe pour enquêter avec le métropolite de Cilicie II[e] sur le cas de son suffragant Procope de Flavias, le guider dans son jugement et en informer Sévère (**n° 52**). L'affaire du *presbytéros* Julien de Tarse (**n° 60**) nous apprend que le patriarche disposait à Antioche de clercs spécialisés en contentieux comptable, puisqu'il envoie auprès du synode de Cilicie I[re] « deux religieux *presbytéroi* du Siège Apostolique versés dans les affaires et possédant une expérience précise de ces questions » [269]. Les épineuses affaires d'Isaurie – et singulièrement le cas de Mousonios de Méloé (**n° 41**) – semblent encore suivies (en permanence ?, depuis Antioche ?) par les *presbytéroi* Longin, puis (?) Hésychios. Le premier s'attire de Mousonios une lettre impudente où l'Isaurien fait l'éloge de Flavien et de la corruption comme moyen de gouvernement ecclésiastique [270], réclamant en outre de venir à Antioche pour défendre Hilarion de Diocésarée contre Paul d'Olba [271]. Au *presbytéros* Hésychios, qui lui reproche de persister dans ses pratiques usuraires, Mousonios répond aussi avec la plus grande insolence [272]. On notera enfin que Sévère confie quelques enquêtes à des adhérents locaux : des *presbytéroi* de Tarse (Cilicie II[e]), son ami l'archiatre Théoteknos et le logothète Jean [273], à propos de la plainte portée par Basile de Pompéïopolis (**n° 61**) ; le comte Jean d'Antarados (Phénicie I[re]), un laïc, dans le cas du diacre Léonce (**n° 49**).

3. *Les apocrisiaires* (ἀποκρισιάριοι/ܐܦܘܩܪ̈ܝܣܝܣ)

À côté des titulaires d'offices antiochiens et des chargés de mission en province, parfois les mêmes clercs, les délégués permanents du patriarche à Constantinople occupent une position particulière et décisive. Sévère les désigne par la périphrase suivante : « ceux qui s'occupent de me représenter dans la ville impériale » [274]. Le pluriel semble indiquer que plusieurs agents assuraient conjointement cette ambassade. L'un d'eux nous est connu : le *presbytéros* Pierre, propre frère de Sévère, qui mourut avant 518 [275]. Le patriarche songe un moment à lui adjoindre un certain Épimaque, mais doit renoncer devant l'impossibilité canonique de conférer le sacerdoce à ce moine, auparavant marié deux fois [276]. L'anecdote montre bien qu'il s'agit d'une fonction de rang presbytéral.

Sévère en connaissait l'importance, pour avoir lui-même vécu à la cour impériale, où il défendait les intérêts des moines de Maïouma contre les entreprises d'Élie de Jérusalem et de Néphalios, entre 508 et 511. À cette époque, Pierre l'accompagnait déjà [277]. Les apocrisiaires d'Alexandrie, Dioscore et Chérémon, desservaient plutôt la position de Jean III Nikiotès, en préconisant alors la simple acceptation de l'*Hénotique* [278], quand leur patriarche condamnait ouvertement Chalcédoine [279]. Sévère d'Antioche eut donc à cœur de désigner, en la personne de son frère, un représentant instruit des milieux constantinopolitains et parfaitement fiable à la fois. C'est en effet l'apocrisiaire qui devait le défendre à la cour : ainsi contre les empiétements du patriarche de Jérusalem [280] ou à propos de la confession douteuse arrachée à l'évêque d'Arca par le parti chalcédonien [281]. Il subissait d'autre part les pressions des puissants qui entendaient obtenir de Sévère un service, notamment en recommandant une ordination [282]. Dans la mesure où la σύνοδος ἐνδημοῦσα

268. En 518, un *presbytéros* Théodose, signe en tête le libelle des clercs antiochiens contre Sévère : Θεόδοσιος πρεσβύτερος Ἀντιοχείας ; *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 62. S'il s'agit du même personnage, il a pu se rallier alors par opportunisme ou encore par ambition déçue, puisqu'il ne semble pas compter parmi les tout premiers dignitaires du patriarcat sévérien.

269. *SL*, Brooks, I, 40, l. 11-12, p. 127 [114, l. 5-8] : ܬܪ̈ܝܢ ܡܢܟܦ̈ܐ ܕܝܠܢ ܐܠܗܝܐ ܕܟܘܪܣܝܐ ܫܠܝܚܝܐ: ܕܚܟܝܡܝܢ ܒܣܘܥܪ̈ܢܐ ܘܡܕܪܫܝܢ ܚܬܝܬܐܝܬ ܒܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. Voir Frend 1978, p. 225 (qui parle à ce propos de propos de *roving commission*).

270. Scandalisé, Sévère revient deux fois sur l'épisode : *SL*, Brooks, I, 4, p. 28 [25] ; 22, p. 87 [79].

271. *SL*, Brooks, I, 4, p. 31-32 [28-29].

272. *SL*, Brooks, I, 4, p. 27 [25] ; voir Frend 1981, p. 211-212.

273. *SL*, Brooks, V, 4, p. 324 [290].

274. ܐܝܠܝܢ ܕܚܫܝܚܝܢ / ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܐܦܘܩܪ̈ܝܣܝܣ ܕܝܠܝ ܒܗܿ ܡܠܟܬܐ ܕܚܫܝܚܘܬܐ *SL*, Brooks, I, 17, p. 72 [65] ; 47, p. 144 [130] ; 48, p. 146 [131] ; IV, 7, p. 299 [266].

275. Pierre était l'un des deux frères aînés de Sévère, mentionnés par Zacharie le scholastique, *Vita*, Kugener, p. 11, l. 8 [9]. Sa mort est évoquée d'abord dans une réponse du patriarche à Misael ; *SL*, Brooks, XI, p. 518 [461]. Le contexte autorise à penser que la lettre du *cubicularius*, adressée de Constantinople au patriarche antiochien, annonçait le triste événement. Voir aussi *SL*, Brooks, I, 49, p. 149-150 [134-135].

276. *SL*, Brooks, I, 49, p. 149-150 [134] ; *DAA* 2, p. 23, § 38. Épimaque paraît bien avoir cependant reçu la prêtrise après 518 ; voir *SL*, Brooks, I, 49, p. 150-153 [135-137] ; 50, p. 156 [142].

277. *SL*, Brooks, I, 1, p. 11 [11] ; voir Honigmann 1951, p. 22.

278. *SL*, Brooks, IV, 2, p. 288-289 [255-256].

279. Schwartz 1934, p. 238, n. 1 ; Honigmann 1951, p. 11 ; Haacke 1953, p. 129 ; Van Roey 1953, p. 341 ; De Halleux 1963, p. 58 ; Frend 1978, p. 216 ; Grillmeier 1996, p. 75.

280. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144 [130].

281. *SL*, Brooks, IV, 7, p. 299 [266].

282. *SL*, Brooks, I, 17, p. 72-73 [65-66]. Sévère répond à Michael qu'il veut résister aux sollicitations du *sacellarius* Éleuthère.

de Constantinople peut extra-territorialement connaître des causes relevant des provinces orientales, l'apocrisiaire d'Antioche travaille encore à détourner cette issue : il signale à Sévère les lettres d'appui dont se réclament à la cour tels clercs dégradés par lui pour simonie [283]. Fonction essentielle, donc, dans le dispositif sévérien, mais qui ne dispense pas le patriarche de venir en personne, sans doute durant l'été 515, défendre lui-même sa cause à Constantinople [284].

E. La chancellerie patriarcale

Il s'agit d'un service essentiel, névralgique, à la direction duquel on ne connaît pas de χαρτοφύλαξ attesté dans les textes sévériens. Ici encore, on peut cependant supposer que Sévère, scholastique de formation, tenait lui-même le premier rôle.

1. Les archives (ἀρχεῖα/ܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ)

Les assemblées synodales donnent lieu à des procès-verbaux contresignés par les participants, adressés éventuellement aux patriarches en communion avec Antioche, sous forme de synodiques, et placés dans les archives du patriarcat. Celles-ci reçoivent également copies des professions de foi des évêques ralliés, comptes-rendus des synodes locaux, formules de satisfaction souscrites par les clercs repentants et notifications des jugements. Il y a là tout un travail de gestion matérielle et administrative de la communion sévérienne, qui est formellement un lien juridique et contractuel [285]. Sévère peut constater, par exemple, l'abstention d'Indakos de Korykos (Cilicie Ire) devant les résolutions du printemps 513, l'adhésion de son clergé, au contraire, et partant l'incohérence ou la légèreté du métropolite Denys de Tarse, qui n'a pas censuré cet évêque (**n° 50**). On comprend inversement l'insistance des dissidents de Syrie IIe à faire entrer leur καθαίρεσις de Sévère dans cette mémoire juridique et sacramentelle du patriarcat antiochien (**n° 27**) : ils avaient souscrit pour leur part aux résolutions du synode de 513 et il leur fallait ensuite, d'une certaine façon, faire enregistrer leur défection [286].

Très concrètement, la bonne tenue des archives par les ܣܩܪܝܢܐ (*scrinarii*) permet aussi d'authentifier les documents reçus. L'affaire du faux commis par l'archidiacre Calliste de Séleucie d'Isaurie, qui contrefait la signature d'Hilarion de Diocésarée – sans doute au bas d'une épître de Paul d'Olba à Solon de Séleucie –, illustre bien ce point (**n° 39**). La pièce parvient à la chancellerie d'Antioche, à qui l'on a dû transmettre le dossier du différent Paul-Hilarion [287]. Il ne manque pas de véritables exemplaires de la signature d'Hilarion dans les archives du patriarcat, apposés sur les documents synodaux, et la supercherie ne tient pas [288].

2. La bibliothèque

La chancellerie doit disposer aussi d'une bibliothèque patristique et canonique. Il ne s'agit peut-être pas d'un local distinct des archives, comme à l'époque médiévale ou moderne. Les textes des Pères et les dispositions des conciles doivent cependant se trouver à disposition du patriarche, puisqu'ils constituent, comme interprétations autorisées de l'Écriture, les sources normatives en matière de discipline ecclésiastique. Celles-ci valent bien sûr dans le strict ressort de la juridiction de Sévère, pour fonder les jugements du patriarche. Elles viennent encore à l'appui de ses réponses aux problèmes qui lui sont soumis par les instances locales et qui représentent une bonne part – non décisoire – de sa correspondance. Dans sa longue lettre *Contre les réitérateurs de l'onction* [289], Sévère s'en explique ainsi, dans les termes les plus explicites : « Il convient de suivre les conclusions générales faites à différentes époques par les pieux dirigeants orthodoxes des Églises » [290], ajoutant plus loin : « mais il est bien clair qu'il convient de suivre les plus récents préceptes des Pères » [291].

Sévère possédait lui-même une culture patristique très solide, acquise dès l'époque de ses études, au contact de son condisciple Zacharie [292], puis approfondie pendant sa vie monastique [293]. Il s'agissait alors essentiellement des auteurs orientaux : Athanase et Cyrille d'Alexandrie, Basile de

283. *SL*, Brooks, I, 48, p. 146 [131].
284. Honigmann 1951, p. 22.
285. De Vries 1957, p. 116.
286. On ne s'étonnera pas que l'Épiphanien Évagre, à la fois scholastique et secrétaire du patriarche chalcédonien Grégoire d'Antioche (570-593), prête une oreille attentive à la tradition orale qui lui rapporte l'épisode de l'archidiacre Aurélien d'Épiphanie se déguisant en femme porteuse d'un libelle pour transmettre cet acte à Sévère ; Bidez, p. 133, l. 23 - 134, l. 4 [Festugière, p. 345, l. 8-9]. Valant rupture, une telle sentence devait être matériellement communiquée à l'intéressé. On peut ainsi songer aux moines antihénoticiens de Constantinople attachant, en 484, le décret de condamnation du pape romain Félix III au manteau du patriarche Acace ; Allen 1981, p. 153, n. 45.
287. *SL*, Brooks, I, 4, 30-32 [27-29] ; 19, p. 76-78 [69-70] ; 26, p. 96-97 [86-87]. Paul vint se plaindre à Sévère des prétentions de son voisin Hilarion sur un monastère qu'il estimait de sa juridiction. Sévère suit dès lors l'affaire et transmet ses instructions à Solon de Séleucie : d'abord plutôt favorable à Paul, le patriarche verra sa bienveillance désarmée par la fuite de celui-ci à Constantinople.
288. *SL*, Brooks, I, 3, p 19, l. 15-20 [18, l. 10-16] ; 19, p. 77, l. 1-6 [69, l. 18-23].
289. *SL*, Brooks, V, 6, p. 330-359 [294-317], destinée peut-être aux moines isauriens de Tagaï.
290. *SL*, Brooks, V, 6, p. 336, l. 4-6 [298, l. 17-19] : ܠܟܠܠܝܢ ܓܝܪ ܕܐܬܬܣܝܡ ܓܘܢܐܝܬ ܒܙܒܢ ܙܒܢ ܠܡܕܒܪ̈ܢܐ ܪ̈ܚܡܝ ܐܠܗܐ ܐܪܬܘܕܘܟܣܐ ܕܥܕ̈ܬܐ ܙܕܩ ܠܡܩܡ.
291. *SL*, Brooks, V, 6, p. 355, l. 7-9 [314, l. 10-12] : ܐܠܐ ܠܗ ܓܠܝܐ. ܕܠܬܘܩܢ̈ܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܒܬܪ̈ܝܐ ܙܕܩ ܠܡܩܡ. Voir *DAA* 2, p. 243, § 341.
292. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 48, 52-54 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 215-216.
293. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 228.

Césarée, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome. L'index des *SL*, établi par Brooks [294], révèle une maîtrise encore plus vaste de cette littérature : jusqu'à Irénée de Lyon [295] ou même Cyprien de Carthage [296]. Les citations en sont toujours précises et sûres. On ne saurait douter que le patriarche ait ainsi disposé d'une documentation complète, dépassant les ressources du simple moine qu'il était avant 512.

Il en va exactement de même des textes proprement canoniques. À partir de l'index de Brooks, Honigmann a reconstitué le *Canonicon* ou recueil des dispositions conciliaires sur lesquelles Sévère se fondait dans ses jugements ou consultations [297]. On constate une recension assez méthodique. Pour les seules lettres datées de la période du patriarcat, les conciles de Nicée (325) [298], Néocésarée (314/319) [299], Antioche (330) [300] et Laodicée de Phrygie (343/381) [301] sont évoqués pour 15 canons différents. Les canons dits *apostoliques*, compilation remontant en fait au IVe siècle, se trouvent encore cités deux fois [302]. La correspondance postérieure à 518 – mais qui bénéficie de la familiarité acquise de toute cette documentation – confirme que le patriarche avait procédé à une lecture ordonnée des canons des différents conciles. En clair, sans doute assisté d'une équipe de juristes, il semble avoir eu le souci pratique de constituer une collection de résolutions disciplinaires pour répondre aux nécessités juridictionnelles auxquelles il se trouvait confronté lui-même, ainsi que plusieurs évêchés voisins ou suffragants.

Cette démarche constitue peut-être un pas vers la composition d'un recueil systématique. Or il semble bien que le milieu des juristes antiochiens en ait effectivement pris l'initiative au VIe siècle. On salue d'ordinaire en Jean III le Scholastique, patriarche de Constantinople (565-577), l'auteur du premier corpus canonique de ce type : la *Συναγωγὴ κανόνων* [303]. Jean se serait fondé sur un ouvrage anonyme, daté du milieu du siècle, qui réunissait sous cinquante titres une collection de canons et auquel il aurait eu accès tandis qu'il exerçait encore comme avocat à Antioche [304]. Ce travail de compilation juridique relevait d'ailleurs du même esprit dont avait procédé peu auparavant le code justinien, en droit civil, et dont l'école de Béryte avait favorisé l'éclosion. De Béryte aussi provenaient les scholastiques très présents dans l'entourage de Sévère – comme aussi bien Sévère lui-même, comme Jean III plus tard et sans doute tous les juristes syriens formés avant 551, date de la destruction de l'École de droit [305]. L'action judiciaire déployée entre 512 et 518 peut donc avoir confronté le patriarcat oriental à la nécessité de codifier les canons ecclésiastiques et inspiré de ce fait leur recension méthodique. La source de Jean le Scholastique constituerait une autre étape antiochienne, préalable au corpus constantinopolitain de la *Συναγωγὴ κανόνων*, la bibliothèque ou les archives patriarcales d'Antioche ayant été comme la matrice de l'entreprise.

3. Le secrétariat juridique : les notaires (notarii/ ܢܘܛܪ̈ܐ) [306]

On devine en effet dans l'entourage immédiat du patriarche une véritable cellule juridique, complétée en province par des correspondants locaux. Sévère ne dissimule pas son goût pour les *éloquents scholastiques* (ܣܟܘܠܣܛܝܩ̈ܐ ܡܠܝܠ̈ܐ) : Jean, porteur d'une lettre à Antonin de Béroia et pressenti comme diacre, avec Serge son confrère [307]; Pierre et Maximin, distingués pour la prêtrise [308]. Les deux *presbytéroi* spécialisés qu'il dépêche auprès du synode de Cilicie Ire pour apurer le contentieux des clercs de Tarse (**n° 60**) sont assurément encore des juristes de formation, aussi bien que Sévère lui-même. Ils viennent d'ailleurs en renfort de scholastiques locaux, apparemment connus du patriarche, qui vante à Hypatios leur formation de Béryte [309]. À Bosra, Sévère écrit autant et plus au scholastique

294. *SL*, Brooks, t. 2, p. 476-478.
295. *SL*, Brooks, I, 57, p. 194-195 [175].
296. *SL*, Brooks, V, 6, p. 330-337 [297-299].
297. Honigmann 1951a, p. 82-83.
298. Canon 1 (*SL*, Brooks, VIII, 2, p. 443 [394]) ; canon 4 (*SL*, Brooks, I, 31, p. 109 [97]) ; canon 5 (*SL*, Brooks, I, 34, p. 113 [101]) ; canon 9 (*SL*, Brooks, I, 20, p. 80 [73] ; 41, p. 130 [117-118] ; 46, p. 143 [128]) ; canon 17 (*SL*, Brooks, I, 4, p. 29 [26] ; 36, p. 116 [104]) ; canon 19 (*SL*, Brooks, V, 6, p. 335 [298]).
299. Canon 9 (*SL*, Brooks, I, 41, p. 130 [116]).
300. Canon 3 (*SL*, Brooks, I, 4, p. 32-33 [29-30]) ; canon 4 (*SL*, Brooks, I, 44, p. 138-139 [124]) ; canon 9 (*SL*, Brooks, I, 4, p. 33-35 [30-31]) ; canon 12 (*SL*, Brooks, I, 40, p. 127 [114]) ; canon 22 (*SL*, Brooks, I, 6, p. 43 [39]).
301. Canon 4 (*SL*, Brooks, I, 4, p. 29 [27]) ; canon 7 (*SL*, Brooks, V, 6, p. 335 [298]) ; canon 40 (*SL*, Brooks, I, 21, p. 83 [75]).
302. Can. ap. 78 (*SL*, Brooks, I, 25, p. 95 [85]) ; can. ap. 81 (*SL*, I, 35, p. 114 [102]).
303. *CPG* 7550-7551.
304. Bréhier 1949, p. 354 et n. 2692, p. 396 (qui date la source antiochienne de 535) ; De Clercq, « Droit canonique byzantin », dans : *DDC* 2 (1925), col. 1170^A^ ; Hajjar 1962, p. 12 ; van Der Wal et Lokin 1985, p. 51-54.
305. Les genres distincts que constituent les commentaires juridiques marginaux (παραγραφαί), les chaînes exégétiques (*catenae*) et les gloses de textes littéraires (σχόλια) possèderaient une origine commune, selon McNamee 1998. Tous trois résulteraient de la pratique pédagogique des maîtres de Béryte et leur parenté s'expliquerait notamment par l'homogénéité, dans la Syrie-Palestine des Ve-VIe siècles, des milieux rhétorique, ecclésiastique et juridique. Il importe au présent propos que l'on insiste ainsi sur l'« evidence of the symbiosis between church and law school in late antiquity » (p. 288). Quant à la présence d'assesseurs juridiques permanents dans l'entourage des évêques orientaux, voir en particulier Lamoreaux 1995, p. 160. Cet auteur rappelle, par exemple, que tel était l'état (laïque) du père de Cyrille de Scythopolis (*Vita Sabae*, Schwartz, p. 180, l. 4-6 [Festugière, p. 109-110]), vers 500, et que *l'Histoire ecclésiastique* attribuée à Zacharie le Scholastique mentionne un dénommé Jean, scholastique de l'Église d'Amida (Mésopotamie), venu à Constantinople au début du règne d'Anastase (*CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 18 [Hamilton-Brooks, p. 148-149]).
306. Sur les *notarii* et les personnels administratifs dans l'antiquité, se reporter à Teitler 1985.
307. *SL*, Brooks, I, 5, p. 38 [37].
308. *SL*, Brooks, I, 5, p. 38 [37].
309. *SL*, Brooks, I, 40, p. 127 [113-114].

Aurélios [310] qu'au métropolite Cassien [311], pour donner son sentiment sur le cas du *presbytéros* eunuque Thomas.

Ces praticiens du droit ont dû assister le patriarche dans la compilation de son *Canonicon*. On imagine aussi qu'ils ont contribué, selon ses instructions, à rédiger les *formules* ou *types de satisfaction* (τύπος τῆς πληροφορίας/ ܛܘܦܘܣ ܕܦܠܪܘܦܘܪܝܐ, ܦܘܝܣܐ) conçus pour résoudre les conflits disciplinaires. Les sous-diacres d'Alexandrette (Cilicie IIe) (**n° 43**) ou de Pergé (Pamphylie) (**n° 62**) et, dans un premier temps, les clercs de Flavias (Cilicie IIe) (**n° 51**) passent avec leurs évêques de tels compromis, dont les notaires du patriarcat, c'est-à-dire les scholastiques de la chancellerie antiochienne, ont défini les termes. La procédure ne semble guère différente en matière dogmatique, puisque la communion sévérienne est contractuelle. Les clercs résipiscents souscrivent également à une formule de satisfaction, comme l'illustre bien le cas de l'archimandrite Marc (**n° 58**). Sévère écrit à Denys de Tarse (Cilicie Ire) que l'intéressé doit simplement signer le document conciliateur [312], donnant à l'archiatre et *presbytéros* Théoteknos les précisions suivantes : « Nous avons envoyé un *ison* (= copie : ἴσον) d'une formule de satisfaction que nos notaires ont rédigée, par compilation d'autres formules que j'avais auparavant composées dans les cas de diverses personnes [313]. »

4. Travail de bureau

Les différents actes, formulaires et documents appellent de nombreuses copies (ἴσα/ܐܝ̈ܣܘܢ). Sévère y fait allusion dans sa lettre à Théoteknos citée plus haut, à propos du formulaire que doit signer l'archimantrite Marc. Recommandant la prudence aux moines isauriens de Tagaï sur le chapitre des diptyques, il leur adresse encore un dossier en ces termes : « Puisque j'ai écrit différentes instructions sur ce même sujet à divers correspondants, j'en ai fait faire maintenant copies que j'ai données au pieux presbytéros Néon » [314]. Cassien de Bosra reçoit quant à lui copie, dans un nouveau courrier, d'une précédente missive où Sévère réitérait ses plaintes contre un certain Dorothée, sans doute quelque clerc d'Arabie, auxquelles le métropolite ne semblait pas avoir donné suite [315]. Dans sa lettre à Antonin de Béroia, relative à l'ordination illicite de Qennešrin (**n° 56**), le patriarche se plaint même de manquer de personnel idoine : « Si nos malheureux attendus sont copiés, nous vous les enverrons. Nous avons en effet donné ordre d'en faire copie, bien qu'il soit clair que nous n'avons personne pour écrire [316]. »

F. Les finances [317]

1. Les dépenses ordinaires

La charge financière qui pèse sur le patriarche – traitements des clercs, subventions diverses, assistance aux pauvres, entretien des bâtiments ecclésiastiques – se révèle extrêmement lourde, et Sévère ne manque pas de se plaindre de ces frais de fonctionnement.

Les clercs antiochiens reçoivent en effet, pour assurer leur subsistance, une *allocation* ou *indemnité* annuelle (διάριον/ ܕܝܐܪܝܢ, ܬܘܪܣܝܬܐ), sans doute fixe, proportionnelle à leur grade. Elle procède d'une *répartition* (ܦܘܠܓܐ) des revenus de l'Église d'Antioche et Sévère redoute tous les ans de ne pouvoir encaisser assez pour satisfaire au traitement de chacun. Il s'en explique très clairement dans la lettre déjà citée au *cubicularius* Misael : « Chaque année, nous sommes tourmentés au moment de la collecte, pour donner à nos pieux clercs leur part de subsistance [318]. » Il appelle aussi cette délicate échéance *époque du partage* (ܙܒܢܐ ܕܦܘܠܓܐ) [319]. Le montant perçu par chacun suscite cependant la jalousie de Mousonios de Méloé d'Isaurie, qui apostrophe à ce propos le *presbytéros* antiochien Hésychios, jugeant celui-ci mal venu de lui reprocher sa propre inconduite usuraire [320]. L'obligation de subvenir aux besoins du clergé s'étend à ses

310. *SL*, Brooks, VIII, 3, p. 443-446 [395-396]. *PLRE* 2, p. 201 : Aurelius 2.

311. *SL*, Brooks, VIII, 2, p. 442-443 [394-395].

312. *SL*, Brooks, V, 5, p. 326 [291].

313. *SL*, Brooks, V, 4, p. 324, l. 12-15 [289, l. 19-23] : ܫܕܪܢ ܕܝܢ ܐܦ ܠܐܝܣܘܢ ܐܘܟܝܬ ܦܘܝܣܐ ܕܦܠܪܘܦܘܪܝܐ ܗܝ ܕܣܕܪܘ ܢܘܛܪ̈ܐ ܕܝܠܢ. ܟܕ ܠܩܛܘܗ̇ ܡܢ ܦܠܪ̈ܘܦܘܪܝܣ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܬܣܝܡ ܗܘ ܡܢ ܩܕܝܡ ܡܛܠ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܡܫ̈ܚܠܦܐ܀

314. *SL*, Brooks, V, 3, p. 320, l. 10-13 [285, l. 12-16] : ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܐܢ̈ܫܝܢ ܡܫ̈ܚܠܦܐ ܟܬܒܬ ܠܗ ܡܕܡ ܡܕܡ ܡܛܠܬܗ ܒܗ̇ ܡܛܠܬܗ ܕܗܕܐ ܗܘܦܘܬܝܣܝܣ. ܗܐ ܟܕ ܒܬܪܗ ܐܝ̈ܣܐ ܐܘܚܕܬ ܦܝ̈ܣܐ ܕܗܠܝܢ. ܘܝܗܒܬ ܐܢܘܢ ܠܢܝܘܢ ܪܚܡ ܐܠܗܐ ܩܫܝܫܐ ܗܢܐ.

315. *SL*, Brooks, VIII, 3, p. 443, l. 11-15 [395, l. 1-5].

316. *SL*, Brooks, I, 14, p. 65, l. 22 - 66, l. 2 [59, l. 21-24] : ܠܡܐܡܪ̈ܐ ܕܝܢ ܟܬ̈ܒܐ ܐܡܪܢ ܕܢܬܟܬܒܘܢ، ܢܫܕܪܝܢ ܠܟܘܢ ܠܗܘܢ. ܕܢܬܟܬܒܘܢ ܓܝܪ ܦܩܕܢ. ܟܕ ܠܝܬ ܠܢ ܦܪܝܣܐܝܬ. ܐܝܟܐ ܗܘ ܕܢܟܬܘܒ.

Les fouilles de Réṣāfā ont dégagé un local qui abritait, semble-t-il, ce travail de chancellerie ecclésiastique **(fig. 2a-b)**, nous offrant pour Antioche, à l'échelle beaucoup plus modeste de la métropole d'Euphratésie méridionale, un exemple proche de *scrinium* ; voir Ulbert 1986, p. 146.

317. Lash 1973 (*non uidi*). Cette thèse dactylographiée a bien donné lieu à la publication des *HC* 37 et 38, *PO*, t. 36, p. 474-520, mais il s'agit d'une édition et d'une traduction dépourvues de notes critiques. L'*AÉPHÉ, IVe sect.* 106, 1974, signale pourtant, à la rubique *Positions de thèses admises pendant l'année scolaire 1972-1973* (p. 859), que l'auteur consacrait une remarque aux problèmes financiers de Sévère, s'éclairant de plusieurs passages de *SL* datées des années 512-518 et des documents synodaux de 518, hostiles au patriarche. Dans l'impossibilité d'en prendre connaissance, malgré l'obligeante assistance du regretté Pr A. Guillaumont, qui avait dirigé ce travail, on aura essayé de reconstituer ici l'argument.

318. *SL*, Brooks, I, 17, p. 71, l. 23 - 72, l. 1 [64, l. 28 - 65, l. 1-2] : ܟܠ ܫܢܐ ܫܢܐ ܡܢ ܠܦܘܠܓܐ ܙܒܢܐ ܡܕܡ ܡܛܠ ܕܐܠܝܨܝܢ ܠܡܬܠ ܠܩܫ̈ܝܫܐ ܡܠܝ̈ܐ ܗܘ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܢ: ܦܘܠܓܐ ܕܬܘܪܣܝܬܗܘܢ.

319. *SL*, Brooks, I, 8, p. 48, l. 3 [43, l. 24].

320. *SL*, Brooks, I, 4, p. 27 [25] ; **n° 41**. Avec un revenu inférieur à six deniers, Mousonios gagnait, quant à lui, moins qu'un simple soldat ; Jones 1964, t. 2, p. 905-906 ; Frend 1981, p. 211-212.

membres âgés et hors d'état d'assurer aucune charge, comme le rappellera le patriarche exilé à l'évêque Didyme : il en va du service de l'Église comme du service armé [321]. Au total, ce poste budgétaire pèse si lourd que Sévère doit limiter les ordinations [322], anticipant sur les instructions générales publiées dans le même sens par Justinien en 535 [323].

À côté de ces indemnités régulières, Sévère peut encore accorder des gratifications ou subventions à tel ou tel clerc de son Église ou du patriarcat, toujours prises – en principe – sur le temporel d'Antioche. Ainsi, l'Isaurien Mousonios bénéficie d'une rente annuelle de douze *solidi* [324], destinée à le remettre dans le droit chemin (**n° 21**). Dans des circonstances mal définies, le *presbytéros* Apaphon en reçoit ponctuellement cinquante pour sa part [325]. Nous voyons aussi le patriarche contribuer à la fondation monastique du *presbytéros* Eustathe, auquel il écrit : « Pour le monastère que construit Votre Piété et qui, avec l'aide de Dieu, se trouve presque achevé, je vous ai envoyé un petit présent [326]. » On soupçonne sur ce plan une politique active et des transferts de fonds dont la correspondance sévérienne ne livre pas toutes les clefs [327].

Moins opaque mais toujours lourd au budget patriarcal, l'exercice de la charité envers les pauvres constitue un devoir majeur de l'Église, bien défini quant à lui par les institutions du *xénion* et du *xénodochos*. L'inquiétude des nécessiteux d'Antioche devant le départ de Sévère en tournée pastorale, à l'automne 514, nous apprend le montant de l'aide ordinaire (quotidienne ?) qu'il reçoivent : *dix piécettes* ou *quadrants* (ܥܣܪܐ ܡ̈ܥܐ) [328]. Se faisant l'écho de leur émotion, le patriarche appelle les fidèles à le seconder dans l'essentielle obligation évangélique « de nourrir tous les affamés (et de) vêtir ceux qui sont nus » [329].

L'entretien des bâtiments ecclésiastiques – et d'abord des lieux de culte – ajoute enfin au désarroi des finances du patriarcat. Sévère bénéficie parfois de la pieuse munificence impériale : Anastase prend en charge la restauration de l'oratoire de la Mère de Dieu, comme le rappelle le lemme du sermon qu'y donne le patriarche pour la Noël 515 [330]. C'est l'occasion d'inciter les fidèles à suivre l'auguste exemple et à financer la suite du programme ornemental [331], soulageant d'autant la caisse de l'Église. Sévère en appelle également à la générosité de ses ouailles pour recouvrir d'argent le *ciborium* du sanctuaire de Sainte-Drosis : le 14 décembre 516, jour de la fête patronale, il propose une collecte à cette fin, à raison d'une livre par personne [332] ; il réitère l'année suivante [333]. Les récriminations supposées qu'il prête alors à un fidèle montrent que l'expédient était chez lui assez usuel, répondant à la modicité de ses ressources propres : « Oh ! Avec quelle impudence tu nous sollicites ! C'est donc pour cela que chaque année tu montes dans la chaire sacrée et que tu prends prétexte des éloges des martyrs et que tu nous ramènes (ta) parole pour nous solliciter, même lorsque nous ne le voulons pas [334]. »

2. Détresse financière de l'Église d'Antioche

Le thème de la banqueroute revient sans cesse dans les propos de Sévère, en chaire comme sous sa plume d'épistolier, formulé de façon saisissante [335]. Le patriarche ne dit rien du détail de ses revenus, sinon que le temporel demeure toujours bien inférieur à la nécessité. Dans sa lettre au *cubicularius* Misael, encore une fois, il était particulièrement explicite à cet égard : « Quand je vois la pauvreté de tous côtés et que, chaque année, nous sommes tourmentés au moment de la collecte pour donner à nos pieux clercs leur part de subsistance, j'ai peur des économes ou intendants à cause de la modicité de nos ressources [336]. » « Les affaires de l'Église, précise-t-il dans *HC* 37, le premier janvier 514, pour nous sont pitoyables et nous apportent plus de soucis que de profits [337]. » Il faut donc recourir à l'emprunt :

321. *SL*, Brooks, I, 57, p. 190-191 [172] ; *DAA* 2, p. 12, § 18.
322. *SL*, Brooks, I, 8, p. 45-48 [41-44] ; I, 17, p. 70-73 [63-66].
323. *NI* 3, Schöll-Kroll, p. 18-24 ; *NI* 16, Schöll-Kroll, p. 115-117. Voir aussi Bréhier 1949, p. 410 ; Jones 1964, t. 2, p. 903.
324. *SL*, Brooks, I, 4, p. 27, l. 12 [25, 14-15] ; I, 22, p. 87, l. 7-8 [78, l. 22-23].
325. *SL*, Brooks, I, 42, p. 133, l. 22-23 - 134, l. 1 [120, l. 8-11]. Il semble s'agir de financer le creusement d'un puits (ܒܐܪܐ).
326. *SL*, Brooks, I, 35, p. 115, l. 3-6 [102, l. 25 - 103, l. 2] : ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܝܪܐ ܗܘ ܕܡܬܒܢܐ ܡܢ ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܕܝܠܟ: ܘܩܪܝܒܐ ܕܢܫܬܡܠܐ ܒܡܥܘܕܪܢܘܬܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܫܕܪܬ ܠܟ ܩܠܝܠ ܒܘܪܟܬܐ ܙܥܘܪܬܐ. La localisation du monastère semble bien antiochienne, puisque Sévère a refusé dans la même lettre (p. 114 [102]) une ordination diaconale dont requête paraît lui avoir été présentée comme à l'*évêque du lieu*.
327. Le libelle des clercs d'Antioche hostiles à Sévère accuse ainsi celui-ci de fondre des objets sacrés pour en distribuer la valeur à ses comparses ; *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 60, l. 36 - p. 61, l. 5.
328. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 285, l. 1-2 [1-2].
329. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 8-9 [10-11] : ܬܬܪܣܐ ܠܟܠܗܘܢ ܟܦܢ̈ܝܢ ܕܢܠܒܫܘ ܘܬܟܣܐ ܠܥܪ̈ܛܠܝܐ܀
330. *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 399 : ܒܒܝܬ ܨܠܘܬܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ: ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܬܪܘܚ ܒܙܒܢ ܕܐܬܚܕܬ ܡܢ ܒܢܨܝܚܘܬ ܡܗܝܡܢܘܬܐ: ܕܦܪܢܣ ܕܚܝܠܬܐ ܡܠܟܐ ܐܢܣܛܣܝܘܣ. (*dans l'oratoire de la Vierge Marie, Sainte et Mère de Dieu, après qu'il eut été agrandi, lors de sa restauration, grâce à la munificence du pieux [εὐσεβής] empereur Anastase*).
331. *Ibidem*, p. 418. Le 2 février 515, Sévère appelait déjà les auditeurs de *HC* 67 à participer, chacun selon ses moyens, à la construction de portiques (στόα/ܐܣܛܘܐ) ; Brière, *PO*, t. 8, p. 366.
332. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, p. 246-247.
333. *HC* 114, Brière, *PO*, t. 26, p. 299-301.
334. *Ibidem*, p. 301, l. 8-11 [10-13] : ܐܘ ܐܡܝܢܐ ܠܟ. ܡܚܨܦܢܐܝܬ ܬܒܥ ܐܢܬ ܠܝ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܟܠ ܫܢܐ ܣܠܩ ܐܢܬ ܠܒܐܡܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܥܠܬܐ ܐܢܬ: ܢܣܒ ܐܢܬ ܠܬܫܒ̈ܚܬܗܘܢ ܕܣܗ̈ܕܐ: ܘܡܦܢܐ ܐܢܬ ܡ̈ܠܝܟ ܐܢܬ ܠܗ ܠܡܬܒܥܢܘܬܐ: ܐܡܬܝ ܕܬܬܒܥܢ ܐܦ ܟܕ ܠܐ ܨ̈ܒܝܢ ܚܢܢ.
335. Voir ainsi *SL*, Brooks, I, 8, p. 47 [43] ; 17, p. 71 [64] ; 42, p. 134 [120] ; *HC* 37, Lash, *PO*, t. 36, p. 474 [475], l. 8-10 ; *CPG* 7070.17, Brock, p. 64.
336. *SL*, Brooks, I, 17, p. 71, l. 22 - 72, l. 3 [64, l. 27 - 65, l. 4] : ܟܕ ܚܙܐ ܐܢܐ ܠܡܣܟܢܘܬܐ ܕܡܢ ܟܠܕܘܟ: ܘܟܠ ܫܢܐ ܫܢܐ ܡܢ ܠܓܒܝܬܐ ܟܕ ܒܥܝܢܢ ܡܛܠ ܕܢܬܠ ܐܠܝܢ ܠܡܬܠܟܘܬܐ ܕܢܬܦܩܕ ܠܩܠܝܪ̈ܝܩܘ ܐܢܫ̈ܝ ܕܐܝܬܝܢ: ܚܠܝܩܐ ܕܬܘ ܕܚܫܝܢ. ܕܚܠ ܐܢܐ ܡܢ ܡܢ ܐܘܩܘܢܘܡܐ ܐܘܚܕܢܝܬ ܐܘ ܟܠܗܐ ܡܛܠ ܡܣܟܢܘܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܝ.

les mots de *dette* (ܚܘܒܬܐ), *prêt* (ܝܙܦܬܐ), *créancier* (ܡܘܙܦܢܐ), *intérêt* (ܪ̈ܒܝܬܐ) reviennent sans cesse. Aux dépenses ordinaires, sans doute considérables – comme aux subventions peut-être politiques – s'ajoute ainsi le service d'une dette énorme et qui ne cesse de croître.

Flavien II porterait une responsabilité dans son origine ; dans sa lettre au *presbytéros* Eustathe, Sévère accuse durement son prédécesseur d'avoir emprunté sans compter [338]. Il ne manquera pas non plus, dans *HC* 62, de flétrir les usuriers, « gens qui ne rougissent pas de demander des intérêts considérables, par l'intermédiaire de l'Église, au Christ lui-même » [339]. Il reste que le patriarche avoue sans fard au *cubicularius* Misael avoir lui-même oublié *les lois spirituelles* (ܢܡܘ̈ܣܐ ܪܘܚܢܝܐ) et recourir sans vergogne aux *prêts avaricieux* (ܝܙܦܬܐ ܕܥܠ̈ܘܒܘܬܐ) : « cela me semble maintenant une grande chose, conclut-il, que de trouver des usuriers [340]. » Cercle vicieux : il faut emprunter encore pour rembourser les intérêts et les finances du patriarcat dépendent désormais du bon vouloir des prêteurs. Dans la même homélie où il censurait ceux-ci, Sévère s'empresse d'ajouter, pathétique : « Je ne sais pas comment ces paroles tombent de ma langue, car je crains que les usuriers ne se fâchent contre nous et que, fermant leurs mains, ils ne veuillent plus nous prêter [341]. » Les cinquante *solidi* versés au *presbytéros* Apaphon proviennent d'ailleurs d'un emprunt, comme l'écrit le patriarche à son synode [342], opportunément souscrit et – non sans quelque dérision – qualifié de *pieux* [343] !

3. Responsabilité du patriarche et problèmes disciplinaires

On ne saurait exonérer Sévère de la désastreuse tenue de ses finances. L'accumulation des dettes remonte sans doute à Flavien – et peut-être au-delà –, mais la correspondance de notre patriarche donne le sentiment d'une sorte de fuite en avant ou, comme l'on dit, de « cavalerie » [344]. Les besoins se faisaient pressants et il fallait trouver les fonds de la politique de restauration institutionnelle que nous voyons Sévère poursuivre par ailleurs. Les documents synodaux chalcédoniens de 518 censurent sans appel cette gestion aventureuse. « Il a ruiné les biens et les bâtiments de l'Église, écrivent les clercs et moines d'Antioche dans leur libelle à Jean II de Constantinople et à la σύνοδος ἐνδημοῦσα, dilapidé tout ce qui lui appartenait dans les plus beaux domaines, la grevant ainsi des plus lourdes dettes [345]. » Le synode de Tyr ne se montre pas moins implacable dans ses réquisitions : « D'abord, il accapara l'or des biens ecclésiastiques d'Antioche, qu'il ruina, dilapida et réduisit dans un état tel qu'il ne peut plus y être remédié [346]. » Pour ses adversaires, Sévère entendait ainsi acheter soutiens et ralliements [347] – soit exactement ce que Mousonios de Méloé réclamait, la ligne même que Flavien II avait adoptée avec Bisoula de Germanicopolis et qui scandalisait pourtant notre patriarche [348].

Il s'agit là d'une appréciation polémique dont on ne peut guère mesurer le bien fondé. On soulignera seulement, au plan institutionnel, l'opportunité de la disposition du canon 26 de Chalcédoine, déchargeant l'évêque de la gestion proprement comptable par l'institution d'un économe responsable. Tout porte à croire que ce dernier (le *presbytéros* Eusèbe ?) n'exerçait pas à Antioche, entre 512 et 518, les pleines prérogatives de sa charge. La confusion résultante ouvrait la voie à tous les expédients possibles, dont le recours systématique aux usuriers. Le risque de simonie ne doit pas être écarté non plus *a priori* [349].

Une autre pesanteur organique contrariait la possibilité d'une saine gestion comptable. Comme patriarche du diocèse oriental, Sévère ne semble pas avoir disposé d'autres ressources ordinaires que de celles du temporel d'Antioche. La rente consentie à Mousonios de Méloé d'Isaurie, par exemple, illustre bien le paradoxe. Il s'agissait là d'une mesure qui intéressait le patriarcat, dont Sévère rendit d'ailleurs compte au synode [350], et pour laquelle on ne voit

337. Lash, *PO*, t. 36, p. 474 [475], l. 8-9 : ܗܟܢܐ ܡܬܚܫܚܬܐ ܐܬܚܫܚܘܢ ܠܗ ܦܘܪ̈ܢܣܐ ܕܕܝܪܐ: ܘܡܙܕܩܬܐ ܡܣܬܠܠܝ. ܐܘܦܣܛ̈ܪܐ ܩܛܠܘ:
338. *SL*, Brooks, I, 35, p. 115 [103].
339. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 10 [12-13] : ܠܐ ܒܗܬܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܪ̈ܒܝܬܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ ܒܡܨܥܝܘܬܗ ܬܒܥܝܢ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ:
340. *SL*, Brooks, I, 17, p. 71, l. 16-17 [64, l. 21-22] : ܪܒܬܐ ܕܝܢ ܡܚܝܠ ܡܬܚܙܝܐ ܠܝ. ܗܝ ܕܐܫܟܚ ܐܢܫ̈ܝܢ ܕܡܘܙܦܝܢ.
341. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 285, l. 1-3 [2-4]: ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܗܟܝܠ ܐܝܟܢܐ ܢܦ̈ܩܢ ܡܢ ܠܫܢܝ ܗܠܝܢ. ܕܚܠ ܐܢܐ ܓܝܪ: ܕܠܡܐ ܢܬܚܡܬܘܢ ܥܠܝܢ ܡܘ̈ܙܦܢܐ: ܘܟܕ ܐܚܕܝܢ ܐܝ̈ܕܝܗܘܢ: ܐܟܠܐ ܠܡܘܙܦܘ ܠܘܬܢ.
342. *SL*, Brooks, I, 42, p. 133-134 [120].
343. ܝܙܦܬܐ ܡܕܡ ܪܚܡܬ ܐܠܗܐ
344. Sévère décrit cette fatalité du recours aux créanciers, d'autant plus impérieux quand ils viennent à manquer, précipitant la ruine de l'Église et la liquidation de ses biens, dans des termes très voisins du prologue de la troisième novelle de Justinien, adressée en 535 à Épiphane de Constantinople ; *NI* 3, Schöll-Kroll, p. 19, l. 26-41.
345. *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 61, l. 3-5 : Τὰ μέντοι χρήματα καὶ οἰκήματα, καὶ ὅσα ἐν τοῖς καλλίστοις χωρίοις ὑπῆρχε τῇ ἐκκλησίᾳ πάντα ἐκφορήσας ἐξεδαπάνησε, καὶ βαρυτάτοις δανείμασι τὴν ἐκκλησίαν κατέχωσεν.
346. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 82, l. 14-16 : Πρῶτον μὲν γὰρ ἡ συλλογὴ τοῦ χρυσίου τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων τῆς Ἀντιόχου λυμαινομένων καὶ σπαθωμένων καὶ πρὸς ἀνίατον ἐπανόρθωσιν καθισταμένων ἐγίνετο.
347. *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 60, l. 36 - p. 61, l. 5 : ῥογεύων τοῖς ὁμοτρόποις (*distribuant [la valeur des objets sacrés] à ses comparses*) ; *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 82, l. 17 : τοῖς ἐκ τῶν ἐράνων σιτιζομένοις, ἐπετάττετο πᾶσαν ἐξανιστᾶν ταράχην καὶ πάντα θόρυβον διασκεδάζειν ἐν ταῖς τῶν πόλεων ἐκκλησίαις καὶ τοῖς ἐγκεκλεισμένοις ἐν μοναστηρίοις (*à ceux qui vivaient de ses largesses, il ordonna de provoquer toutes les agitations et de semer tous les troubles possibles, tant dans les églises des villes que parmi ceux qui étaient enfermés dans les monastères*).
348. *SL*, Brooks, I, 4, p. 28 [25] ; 22, p. 87 [79] ; **n° 41**.
349. Voir à ce propos les pressions qui s'exercent sur Sévère ; *SL*, Brooks, I, 8, p. 47-48 [43-44] ; 17, p. 72-73 [65-66]. Le patriarche n'en conseille pas moins à Étienne d'Apamée d'ordonner diacre un parent du *chartularius et praefectus praetorio per Orientem* Marinos, originaire lui-même de la métropole de Syrie II[e] ; *SL*, Brooks, VII, 6, p. 428-429 [380-382]).

pas qu'il existât un financement spécifique. Si l'œuvre judiciaire de Sévère d'Antioche tend à unifier et à clarifier les institutions et le droit de l'Église d'Orient, inscrivant dans les faits et dans la pratique une communion d'abord théologique, les instruments financiers de son action paraîssent demeurer fort inégaux à son dessein.

Le patriarcat de Sévère d'Antioche correspond à une reprise en main disciplinaire, comportant des avancées institutionnelles. Le patriarche entend en effet exercer toute son autorité doctrinale et juridictionnelle, avec le concours d'un synode diocésain semestriel, où sont appelés à siéger tous les évêques orientaux, réunis autour de lui en pleine communion théologique. Les résolutions de cette assemblée contribuent à unifier le droit de l'Église, dans le ressort d'Antioche, au même titre que les jugements et les avis du patriarche. Les clercs antiochiens, qui ont vocation à remplir des missions d'intérêt général au sein du patriarcat, sont ordonnés par Sévère en accord avec ce synode. À une logique de l'affrontement qui a marqué l'époque de Flavien II (498-512), son successeur prétend ainsi substituer un gouvernement plus collégial, ou plus exactement faire des évêques, réunis en corps constitué, les agents de sa politique. Les institutions provinciales, synodes locaux et métropolites, risquent cependant de perdre ainsi leur influence. L'étendue géographique du patriarcat oriental et l'inadéquation des moyens et du personnel dont peut disposer Sévère, et qui sont ceux de sa propre Église d'Antioche, constituent d'autre part des obstacles majeurs à l'évolution souhaitée.

350. *SL*, Brooks, I, 22, p. 87 [78].

II

Le clergé et les moines

Le gouvernement spirituel du diocèse d'Orient ne repose pas seulement sur les organes centraux du patriarcat – patriarche et chancellerie d'Antioche, synode semestriel – mais dépend tout autant de l'organisation ecclésiastique des provinces. Les évêques locaux constituent en ce sens les premiers interlocuteurs de Sévère et, de fait, ses correspondants privilégiés. Une cléricature nombreuse les assiste, au triple plan liturgique, administratif et pastoral, dont les membres connaissent des conditions sociales diverses. Parallèlement, le développement des établissements monastiques et la puissance qu'ils ont acquise en font des pièces essentielles de l'Église orientale.

I. LES ÉVÊQUES

A. Définitions

Toutes les cités de l'Empire possèdent normalement un évêque. La position de celui-ci, dans la hiérarchie ecclésiastique, dépend du statut civil de la ville de son siège. Les prélats de la correspondance sévérienne se répartissent ainsi en évêques métropolitains, simples évêques (ou « suffragants »), archevêques autocéphales.

1. Les métropolites (μητροπολῖται/ܡܝܛܪ̈ܘܦܘܠܝܛܐ)

Le titre et la fonction reviennent en principe à l'évêque du chef-lieu civil de l'éparchie. On désigne aussi ce prélat sous le vocable d'ἀρχιεπίσκοπος/ܪܝܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ, comme le confirme l'épigraphie [1]. Le patriarcat d'Antioche compte de dix à treize métropolites en 512-518, y compris Sévère lui-même en Syrie Ire (**pl. I**). Après 514, Reṣāfā, d'abord simple évêché d'une marche militaire, accède au rang de métropole, sous le nom de Sergiopolis, sans division de la province euphratésienne ; en Mésopotamie méridionale, Dara-Anastasiopolis connaît ensuite la même promotion [2] (**pl. V**).

Le métropolite nomme les évêques de sa province en faisant choix d'un candidat sur une liste réglementaire de trois noms que lui transmettent les clercs et les notables de la cité dont le siège épiscopal se trouve à pourvoir [3]. Dans une lettre à Solon de Séleucie d'Isaurie, qui constitue un véritable bréviaire des devoirs de l'évêque métropolitain, Sévère rappelle très précisément la procédure : « Des évêques – des grands prêtres – seront en effet ordonnés pour les cités selon le vœu de l'Esprit divin et la résolution légalement exprimée des citoyens, par la médiation de Votre Sainteté [4]. » On l'a vu suivre scrupuleusement ces dispositions lui-même, comme métropolite de Syrie Ire, pour la succession d'Anasartha (**n° 19**). Patriarche d'Orient, il se garde d'ailleurs d'empiéter formellement sur les prérogatives d'Entréchios d'Anazarbe (Cilicie IIe), auquel il adresse la requête des clercs et des citoyens de Rhosos (***n° 55***), tout en veillant à la légalité de leur formulation. Pareil souci réglementaire l'anime encore quand il s'agit de nommer un évêque d'Antarados (Phénicie maritime) : interdit ou déchu, Épiphane de Tyr ne semble pas avoir été remplacé, mais Sévère hésite à capter en cette occasion le droit d'investiture du siège métropolitain (**n° 49**).

1. Ainsi Julien de Bosra ; voir t. 2, p. 44 : inscription **A** (= *IGLS* 13/1, 9125). En 518, Épiphane est certes acclamé *patriarche* (πατριάρχης), selon les *Actes* du synode de Tyr ; *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 18 ; 86, l. 1 et 24 ; 87, l. 7 ; 89, l. 4. Il s'agit cependant d'une appellation très circonstancielle. La foule chalcédonienne entend alors célébrer sa victoire sur Sévère, patriarche déchu que le métropolite restauré de Phénicie maritime serait bien digne de remplacer ; voir Feissel 1989, p. 808 et n. 28. Sévère avait au demeurant supplanté Flavien II en 512, le propre frère d'Épiphane, dont les dyophisites peuvent saluer ainsi la revanche posthume. On peut envisager, par ailleurs, que des Tyriens souhaitaient la partition du ressort d'Antioche et la constitution d'un patriarcat inépendant au profit d'Épiphane ; Blaudeau 2006a, p. 441-442.
2. Honigmann 1951, p. 102-104 ; Jones 1964, t. 2, p. 883 ; Flusin 1998, p. 509, 533. Un évêque Serge, successeur d'un homonyme, est attesté au printemps 518 ; Gatier, Ulbert 1991, p. 181-182.
3. Disposition reprise, on le sait, dans la législation justinienne ; *CI*, I, 3, 41, pr., Krüger, t 2, p. 26 ; *NI* 123, 1, Schöll-Kroll, p. 594 ; *NI* 137, 2, Schöll-Kroll, p. 696-697.
4. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36, l. 10-13 [33, l. 6-11] : ܟܪܘܛܘܢܝܬܐ ܓܝܪ ܢܗܘܘܢ: ܠܗܝܢ ܠܡܕ̈ܝܢܬܐ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܘܪ̈ܝܫ ܟܘܡܪ̈ܐ ܒܨܒܝܢܗ ܕܪܘܚܐ ܗ̇ܘ ܐܠܗܝܐ: ܘܦܣܩܐ ܢܡܘܣܝܐ ܕܡ̈ܕܝܢܝܐ ܒܝܕ ܡܨܥܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܟ.

Intégralement cité dans la même lettre à Solon de Séleucie d'Isaurie [5], le canon 9 du synode d'Antioche (330) fait du métropolite le responsable de la discipline ecclésiastique dans l'éparchie [6], dont il doit imposer le respect aux autres évêques [7]. On sait que pratiquement la moitié des sièges métropolitains ont d'ailleurs laissé trace d'une correspondance consultative avec Sévère, portant sur des cas disciplinaires pour lesquels une solution canonique était demandée [8].

L'évêque métropolitain doit veiller en particulier à l'application du canon 3 du même synode d'Antioche [9], également cité dans ladite lettre à Solon de Séleucie [10], qui prescrit l'obligation de résidence à tous les clercs – et donc aux suffragants. Toujours en Isaurie, Sévère fait ainsi grief à Mousonios de délaisser son siège reculé de Méloé pour Séleucie ou pour Olba. L'évêque absentéiste finira d'ailleurs par s'enfuir à Alexandrie (**n ° 41**), alors que le titulaire d'Olba, Paul, qui avait lui-même une première fois déserté sa ville [11], se réfugie à Constantinople [12], d'une façon qui se révèle définitive [13]. Il appartient donc à Solon de prendre les sanctions appropriées [14]. Le patriarche s'étonne cependant de voir venir à lui d'autres suffragants isauriens sans lettre du métropolite leur autorisant le voyage d'Antioche : « Nous avons d'abord grandement blâmé Votre Piété d'envoyer sans *lettres testimoniales* les pieux évêques Épiphane et Symbatios, qui se trouvent sous votre autorité métropolitaine [15]. »

La condamnation des évêques suffragants ou l'appel des sentences prononcées contre les clercs des différents diocèses fait l'objet de synodes provinciaux, convoqués et présidés par le métropolite. La concurrence de l'assemblée régulière d'Antioche – le synode diocésain oriental – doit compromettre la périodicité de sessions, puisque les dispositions des canons 5 de Nicée (325) [16] et 20 d'Antioche (330) [17] se trouvent désormais applicables à ce dernier. Il semble donc en résulter un certain affaiblissement du pouvoir métropolitain, contre lequel Solon de Séleucie proteste à l'occasion [18]. C'est bien cependant de celui-ci et du synode isaurien que Sévère attendait d'abord la censure de Mousonios de Méloé [19], et qu'il obtient sans doute celle de Paul d'Olba [20], dont procède aussi celle d'Helpidios de Cestroï [21]. Le métropolite de Mésopotamie méridionale, Thomas de Dara, paraît également avoir condamné le réitérateur Zakkaï, sentence peut-être associée à celle qui frappe Zébad, autre suffragant anachriste (**n° 18**). La sanction modérée que le patriarche conseille au métropolite Cassien de Bosra d'infliger à l'évêque arabe Agapios (Maḥbūb) [22] confirme le fonctionnement de la juridiction métropolitaine et donc aussi de l'instance synodale provinciale.

2. Les évêques « suffragants »

Les cités secondaires ont à leur tête un simple évêque, que l'on peut appeler ici par commodité « suffragant ». En fait, les sources montrent qu'il partage avec le métropolite et le patriarche lui-même le simple nom d'ἐπίσκοπος/ܐܦܝܣܩܘܦܐ [23], et les différents titres d'appel ou qualificatifs usités dans la correspondance sévérienne ne répondent pas à une expression stricte de la hiérarchie ecclésiastique [24]. Le canon 9 du synode d'Antioche (330) dispose qu'il administre seul son diocèse – cité et χώρα –, y faisant respecter la discipline ecclésiastique [25]. Le patriarche rappelle au besoin qu'il faut ainsi une autorisation épiscopale au clerc de

5. *SL*, Brooks, I, 4, p. 33, l. 8 - 34, l. 3 [30, l. 10 - 31, l. 2].
6. *CSP*, p. 110-111.
7. La puissance acquise par un archidiacre de métropole comme Calliste à Séleucie d'Isaurie dérive aussi de ce canon puisque, par délégation, son office le met en position de suivre les dossiers disciplinaires.
8. Voir p. 73 et n. 153 ; *Tableau n° 10 : Correspondance annexe* I/A.
9. *CSP*, p. 106-107.
10. *SL*, Brooks, I, 4, p. 32, l. 17 - 33, l. 6 [29, l. 23 - 30, l. 8].
11. *SL*, Brooks, I, 19, p. 75 [68].
12. *SL*, Brooks, I, 4, p. 31 [28].
13. *SL*, Brooks, I, 26, p. 96 [86]. Sévère avait demandé à Solon d'attendre un an pour condamner Paul : le délai écoulé, il presse lui-même la déposition du fugitif. Voir la législation justinienne qui défendra aux évêques de s'absenter plus d'un an (*NI* 123, 9, Schöll-Kroll, p. 601-602) et de venir à Constantinople sans autorisation du métropolite ou du patriarche (*NI* 6, 3, Schöll-Kroll, p. 41-42).
14. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36-37 [32-34] ; 23, p. 90-91 [81-82] ; 26, p. 96 [86].
15. *CL*, Brooks, n° 96, *PO*, t. 14, p. 181, l. 4-6 [4-6] : ܣܓܝ ܒܩܕܡܝܬܐ ܥܕܠܢܝܗ̇ ܐ ܠܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܕܝܠܟ: ܕܠܕܪ̈ܚܡܝ ܐܠܗܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܘܣܘܡܒܛܝܘܣ. ܕܬܚܝܬ ܐܘܚܕܢܐ ܕܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܘܬܐ ܕܝܠܟ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܫܕܪ ܡܢ ܕܠܐ ܐܓܪ̈ܬܐ ܒܘܚܢܐ: L'expression ܐܓܪ̈ܬܐ ܒܘܚܢܐ traduit exactement celle de γράμματα συστατικά utilisée dans *NI* 6, 3, Schöll-Kroll, p. 41, l. 24-27. La délivrance de telles lettres, *ainsi appelées d'après les sacrés canons* (ταῦτα δὴ τὰ κατὰ τοὺς θείους κανόνας συστατικὰ καλούμενα) règle strictement la circulation du clergé. Voir canons ap. 12, 33 (*CSP*, p. 13, 23) ; canons 11 et 13 de Chalcédoine (*CConcOec*, p. 78-79, 80). Pour un récent état de la question sur ce type de documents, à distinguer des *lettres canoniques* (ἐπιστολαὶ κανονικαὶ) et des simples *lettres de paix* (ἐπιστολαὶ εἰρηνικαὶ), voir Teeter 1997.
16. *CConcOec*, p. 28.
17. *CSP*, p. 120.
18. Voir ainsi *SL*, Brooks, I, 3, p. 18 [17] : Sévère se défend d'avoir indûment soustrait le cas de Calliste à la juridiction du métropolite (**n° 38**).
19. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36-37 [32-34] ; 23, p. 90-91 [81-82] (**n° 41**).
20. *SL*, Brooks, 26, p. 96 [86]. Voir Honigmann 1951, p. 91 ; Frend 1981, p. 213.
21. Honigmann 1951, p. 93.
22. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144-145 [130].
23. Feissel 1989, p. 804-805.
24. Des expressions comme ܪܚܡܬ ܐܠܗܐ (*Amour de Dieu*), ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܕܝܠܟ (*Votre Piété* [lit. *Votre Crainte de Dieu*]), ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܝܠܟ (*Votre Sainteté*), ܪܚܡ ܐܠܗܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ (*pieux évêque* [lit. : *aimant Dieu*]) concernent aussi bien métropolitains et suffragants.
25. *CSP*, p. 111 = *SL*, Brooks, I, 4, p. 33, l. 17-21 [30, l. 27]. La correspondance de Sévère comporte cinq réponses à des problèmes disciplinaires soulevés par des évêques suffragants. Voir p. 73 et n. 154 ; *Tableau n° 10 : Correspondance annexe* I/A.

province qui souhaite venir à Antioche [26] : soumis lui-même à l'obligation de résidence, l'évêque doit l'imposer encore à son clergé.

L'assistance aux synodes constitue pour lui un autre devoir. La dissidence des suffragants de Pierre d'Apamée (Syrie IIe) se manifeste ainsi par leur refus de se rendre à l'assemblée d'Antioche du printemps 515, ce qui leur vaudra condamnation (**n° 25-26**). Les synodes locaux – provinciaux ou sectoriels – requièrent également la participation de tous les prélats concernés. C'est néanmoins sur l'obligation faite à l'évêque de s'abstenir de toute intervention dans un autre diocèse que le sien – et singulièrement de n'y pas ordonner [27] – que revient surtout la correspondance sévérienne. L'affaire d'Antonin de Béroia, compromis à Qennešrin (**n° 56**), amène ainsi jugement de la part du métropolite de Syrie Ire [28]. De même, le patriarche antiochien proteste avec énergie contre le titulaire de Jérusalem (Élie ?), qui prétend élever à l'épiscopat un clerc de Bosra (Arabie) en violation des droits de l'évêque métropolitain Cassien [29]. Deux lettres – l'une antérieure au patriarcat, l'autre datée de l'exil – insistent encore sur le respect de ce principe de non-ingérence dans les affaires d'un autre diocèse, fût-il voisin [30]. On sait que le conflit entre les Isauriens Hilarion de Diocésarée et Paul d'Olba en relève aussi, les deux parties se faisant réciproquement grief d'y manquer [31]. Dans tous les cas, il s'agit d'une accusation grave – que le synode de Tyr (518) retourne d'ailleurs contre Sévère [32].

3. Les métropolites autocéphales (αὐτοκέφαλοι/ ܐܘܛܘܩܦ̈ܠܐ)

Ces ἀρχιεπίσκοποι échappent à la tutelle du métropolite de leur éparchie sans avoir eux-mêmes juridiction sur aucun suffragant. En 512-518, trois sièges autocéphales sont attestés, qui relèvent directement d'Antioche : Béryte (Phénicie maritime) ; Laodicée (Syrie Ire) ; Émèse (Phénicie libanaise).

L'indépendance de Béryte résulte d'un compromis dans la rivalité qui opposait la ville à sa métropole de Tyr [33]. En 449, une *pragmatique* de Théodose II affranchissait l'évêque Eustathe de sa dépendance à l'égard du métropolite Photius. L'année suivante, la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople confirmait ce point et accordait à Eustathe juridiction sur les évêchés septentrionaux de Byblos, Botrys, Tripoli, Orthosias, Arca et Antarados (**pl. VI-VII**). Il s'agissait pratiquement d'un démembrement de la province, préparant la voie au contrôle de sa partie méridionale par Juvénal de Jérusalem, qui aspirait alors à se constituer un assez vaste patriarcat au détriment d'Antioche. En 451, le concile de Chalcédoine gèle le différend en imposant une solution moyenne : rallié à la christologie des deux natures et au *Tome* de Léon, Juvénal reçoit bien la dignité de patriarche mais doit se contenter d'un domaine réduit aux trois Palestines ; à titre honorifique, Béryte reste métropole mais perd toute juridiction externe [34] ; la promotion d'un simple évêché au rang métropolitain et le partage des provinces sont désormais interdits [35]. Le statut acquis alors par le siège bérytin explique que Sévère et son synode patriarcal connaîtront directement le cas du titulaire vers 516/518 (**n° 65**). L'opposition rémanente entre Tyr et Béryte – compliquée des visées hiérosolymitaines sur la Phénicie méridionale – conduit le patriarche d'Antioche à s'appuyer sur Marinos dans sa lutte contre Épiphane [36].

L'autocéphalie de Laodicée demeure, quant à elle, purement formelle, puisque le patriarche antiochien se trouve également métropolite de Syrie Ire et qu'il ne semble pas que subsiste ici, en dehors du synode oriental, une assemblée provinciale à l'autorité de laquelle échapperait l'évêque de cette ville (**pl. II-III**). Nicias s'ouvre directement à Sévère du problème d'ordinations chalcédoniennes conférées dans la χώρα, invalides et surtout illégales [37].

Chef-lieu de la Phénicie libanaise, Émèse [38] doit à ce statut civil son indépendance vis-à-vis de Damas, la métropole ecclésiastique. Dans l'affaire de la controverse ultra-cyrillienne (**n° 45**), le patriarche d'Antioche est ainsi directement sollicité (**pl. II-III**).

26. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 427 [379] : le moine (et diacre ?) Jean, douteux collaborateur de l'évêque isaurien, n'a pas satisfait à cette formalité.
27. Canon 22 d'Antioche (330) (*CSP*, p. 121-122) et 2 de Constantinople (381) (*CConcOec*, p. 46-47).
28. Sévère semble charger l'entourage du vieil évêque Siméon de Qennešrin pour mieux exonérer Antonin de Béroia – mais non sans blâmer l'imprudence de celui-ci.
29. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144 [129-130].
30. *SL*, Brooks, I, 1, p. 8-9 [8-9] = *DAA* 2, p. 223, § 315 ; *SL*, Brooks, II, 3, p. 234-235 [210-211] = *DAA* 2, p. 224, § 316.
31. *SL*, Brooks, I, 4, p. 30-32 [27-29] ; 19, p. 76-78 [69-70] (**n° 39**).
32. *CPG* 9329.8 (= *CPG* 9205), Schwartz, p. 81, l. 24 - p. 82, l. 5 : Sévère excommunie des clercs de Tyr sans l'assentiment de leur évêque et en reçoit d'autres dans sa communion, alors que leur évêque les avait canoniquement déposés (**n° 29**) ; à Arca, il rétrograde au rang de diacres des *presbytéroi* trop lents à se rallier ; à Tripoli et à Arca, il ordonne lui-même chorévêques et paramonaires ; il s'associe à Étienne d'Orthosias pour conférer une ordination (épiscopale ?) à Antarados, du vivant même du titulaire Théodose.
33. Sur les péripéties procédurières de la querelle, voir en particulier Hajjar 1962, p. 46-47 et 122 (n. 48 : bibliographie).
34. *Actio XIX* (*CPG* 9004), Schwartz, p. 103-110 (462-469). Voir *HConcOec*, t. 2/2, p. 713-715.
35. Canon 12, *CConcOec*, p. 79-80.
36. *CPG* 7071.37 ; ***n° 30***.
37. *SL*, Brooks, I, 6, p. 42-42 [38-39] ; V, 2, p. 317-318 [282-283].
38. Le stratège (*dux*) Asiatikos y tient donc son quartier général et c'est pourquoi, en 515, on le sollicite d'intervenir en Syrie IIe, pour faire exécuter la sentence de déposition des évêques dissidents des toutes proches cités de l'Oronte ; Évagre, Bidez, p. 134, l. 5-18 [Festugière, p. 345, l. 22-34] ; Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *PG*, t. 147, 177^D^-180^A^, § 702) ; ***n° 28***.

4. Les évêques et la communion sévérienne

Le saint synode des pieux évêques orientaux réalise la communion du patriarcat – et d'abord par l'adoption solennelle des résolutions du printemps 513 (**n° 10**). La chancellerie d'Antioche assure le suivi des adhésions et des souscriptions, mais celles-ci incombent en pratique aux métropolitains, dans les provinces, et, dans chaque Église particulière, à son évêque. Sévère peut ainsi réprimander Denys de Tarse (Cilicie Ire), qui n'exige pas le ralliement formel d'Indakos de Korykos (**n° 50**) et semble même admettre des chalcédoniens au ministère [39]. L'inscription du patriarche aux diptyques des vivants et la radiation de ses adversaires, avec toutes les précautions souhaitables, concrétise dans la liturgie cette communion sévérienne que confirme au plan institutionnel la participation de l'épiscopat oriental à l'assemblée régulière d'Antioche.

La fidélité des évêques restera très largement acquise à Sévère. Après collation des sources syriaques, Honigmann restitue une liste de cinquante-deux prélats bannis en 519, assurément très incomplète [40]. À l'inverse, on ne connaît qu'une signature d'évêque oriental à l'acte d'accusation présenté par la σύνοδος ἐνδημοῦσα de 518 au patriarche Jean II Kappadokès de Constantinople, celle de Jean de Claudiopolis d'Isaurie [41], un vieil adversaire des années constantinopolitaines (508/511) [42] et qui n'avait probablement pas regagné son siège pendant toute la durée du patriarcat sévérien. Les autres opposants déclarés se cantonnent aux deux noyaux circonscrits en Phénicie méridionale (**pl. VI-VII**) [43] et en Syrie IIe (**pl. IV**) [44].

B. Désignation et recrutement

1. Élection

Les successions d'Apamée (**n° 9**, **20**, **22**), d'Anasartha (**n° 19**), d'Antarados (**n° 49**), de Rhosos (***n° 55***), ainsi que les instructions de Sévère à Solon de Séleucie d'Isaurie [45], mettent bien en lumière les modalités de désignation d'un nouvel évêque [46]. Les clercs de l'Église dont se trouve vacant le siège épiscopal doivent se réunir aux principaux notables de la cité pour proposer trois candidats au métropolite, s'il s'agit d'un simple évêché (Anasartha, Antarados, Rhosos), ou au patriarche lui-même, dans le cas d'une métropole (Apamée). Cette proposition formelle (ψήφισμα/ ܦܣܝܦܣܡܐ) s'impose à l'autorité compétente, qui ne peut élire en dehors des trois noms soumis à son choix [47]. Encore doit-on se conformer strictement à la réglementation : il faut bien présenter trois noms (**n° 9**, **49**, ***55***), suivre la voie hiérarchique (**n° 49**, ***55***) et d'abord parvenir à un *consensus* (ܦܣܣܐ ܫܘܝܐ) au sein du collège qui établit la liste (**n° 22**). Sévère refusera donc de donner suite à une candidature unique, avancée par une partie seulement des Apaméens, et rappelle dans sa réponse que ces *dispositions légales* (ܦܣܝܩ ܢܡܘܣܐ) ont reçu sanction impériale : « Dans la pieuse ordonnance relative à la désignation des évêques, il est prescrit qu'intervienne de toute façon un vote motivé à ce propos, par accord général des pieux clercs et des prudents et clarissimes notables. Notre pieux empereur qui aime le Christ en a ratifié le principe [48]. »

Les notables en question occupent le tout premier rang dans la hiérarchie civique, comme l'indique ici le terme [ܕܡܕܝܢܬܐ] ܪ̈ܫܢܐ, sensiblement équivalent à l'expression justinienne de πρῶτοι τῆς πόλεως. Sévère les qualifie encore de μεγαλοπρεπέστατοι κτήτορες/ ܡܓܠܠܘ̈ܪܣ ܪܘܪܒܬܐ ܩܢ̈ܝܐ [49], littéralement : *très magnifiques propriétaires*. Ils semblent avoir, au moins pour partie, accédé au *clarissimat* (ܠܡܦܪܘܬܐ), le premier degré de la hiérarchie nobiliaire [50]. Au Bas-Empire, les plus riches curiales se sont en effet détachés de l'assemblée municipale traditionnelle pour assumer directement le pouvoir local (*principales*, *primates*, *priores* en Occident ; πρῶτοι ou πρωτεύοντες en Orient) [51]. Il s'agit bien sûr des principaux propriétaires, entre les mains desquels les terres se concentrent d'ailleurs de plus en plus. Souvent gestionnaire de la première fortune foncière de la cité, l'évêque prend naturellement la tête du groupe et celui-ci se

39. *SL*, Brooks, IV, p. 293-295 [260-261].
40. Honigmann 1951, p. 146-149.
41. *CPG* 9202 (*CPG* 9329.6), Schwartz, p. 65, l. 18, n° 9.
42. *SL*, Brooks, I, 1, p. 4-11 [4-11]. Honigmann 1951, p. 90 ; Frend 1981, p. 210.
43. *CPG* 9329.8 (= *CPG* 9205), Schwartz, p. 84, l. 35 - p. 85, l. 2.
44. *CPG* 9329.9 (= *CPG* 9206), Schwartz, p. 92, l. 19-31.
45. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36 [33].
46. *DAA* 2, p. 178-180, § 244-245.
47. *SL*, Brooks, I, 29, p. 103, l. 2-3 [92, l. 3-4] : ܕܠܝܬ ܓܝܪ ܐܦܫܪ ܐܚܪܢܐ ܕܠܐ ܣܝܡ ܒܗ ܒܦܣܝܦܣܡܐ ܠܐ ܠܡܥܠܘ. (*Car il ne nous est pas possible d'introduire quelqu'un d'autre qui ne soit pas compris sur la liste officielle*). Voir **n° 19**.
48. *SL*, I, 39, p. 124, l. 1-6 [111, l. 3-9] : ܒܦܣܝܩ ܢܡܘܣܐ ܕܫܦܝܪܘܬ ܕܫܠܡܬܐ: ܒܟܠ ܡܕܡ ܬܬܦܣܝܩܘܬܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ: ܕܒܡܠܬܐ ܢܦܠܐ ܕܕܢܝܠ ܐܠܗܐ ܘܠܝ̈ܘܬܐ: ܘܪ̈ܫܢܐ ܡܠܝ̈ܠܐ ܘܠܡܦܪ̈ܐ: ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܦܣܩܐ ܒܥܘܢܝܐ ܕܡܠܠ ܗܘܐ: ܠܗܢ ܕܐܦ ܡܫܝܚܐ ܕܫܠܬܐ ܘܢܣܡ ܠܡܫܝܚܐ ܢܣܡ ܡܠܟ. Cette sanction d'Anastase anticipe très exactement la codification justinienne : *CI*, I, 3, 41, pr., Krüger, t. 2, p. 26 ; *NI* 123, 1, Schöll-Kroll, p. 594 ; *NI* 137, 2, Schöll-Kroll, p. 696-697. Voir Bréhier 1949, p. 403-404 ; Jones 1964, t. 2, p. 918-919, et t. 3, p. 314, n. 121 ; Flusin 1998, p. 488. On remarquera que le collège électoral n'a pas encore la possibilité de ne proposer que deux noms ou même un seul, à défaut de trois candidats convenables, comme on l'admettra par la suite ; *NI* 123, 1, Schöll-Kroll, p. 595.
49. *SL*, Brooks, I, 39, p. 124 [111] ; **n° 22**.
50. Alpi 2005, p. 535-536.
51. Même sensiblement dévalorisée, l'épithète de μεγαλοπρεπέστατοι/ ܪܘܪܒܬܐ ܩܢ̈ܝܐ (*magnificentissimi*) suggère bien qu'ils exercent quelque part de la puissance publique.

trouve donc aussi bien que les clercs – encore qu'à un autre titre – intéressé à sa succession [52]. Le collège mixte qui y pourvoit se compose ainsi de ses collaborateurs immédiats dans l'ordre civil (les riches) et spirituel (le clergé) : on ne voit pas que le peuple ou les moines puissent encore s'associer aux délibérations [53].

La désignation d'un nouvel évêque doit rencontrer l'adhésion de l'intéressé lui-même, puisque on ne saurait en principe ordonner personne contre son gré. Des pressions peuvent bien sûr s'exercer, comme les biographes de Sévère l'indiquent dans le cas du patriarche lui-même [54]. On doit interpréter en ce sens la sommation adressée aux moines de Mār Isḥāq, pressant le frère Étienne d'accepter l'épiscopat d'Anasartha (Syrie Ire) et toute la communauté de souscrire à ce choix (**n° 19**). Dans le cas contraire, les moines seraient frappés d'excommunication mais Sévère explique bien ses raisons : les deux autres candidatures proposées ne présentent pas les garanties d'orthodoxie souhaitables et ce serait donc faire collusion avec ses adversaires que de contraindre le patriarche à investir l'un d'entre eux, puisqu'il ne peut s'écarter de la liste qu'on lui a soumise. La menace de sanction vise donc une possible défection du monastère antichalcédonien, sans que soit contestée formellement la liberté d'Étienne. La nomination d'office de Cosme au siège métropolitain de Syrie IIe (**n° 23**) est certes imposée aux Apaméens, qui n'ont pu surmonter leurs divisions [55], mais Sévère semble bien avoir convaincu le *presbytéros* lui-même, d'abord réticent (**n° 22**). La liberté de celui-ci demeure entière, puisque le patriarche acceptera plus tard sa démission (**n° 24**), invité en cela par son synode [56].

2. Consécration et installation

La consécration par imposition des mains (« chirotonie ») revient collectivement aux évêques de l'éparchie, qu'il s'agisse de celle d'un métropolite ou d'un suffragant. Ici s'appliquent, comme on le sait, les dispositions des canons 4 de Nicée (325) et 19 d'Antioche (330) [57]. Les absents signifient leur accord par écrit [58]. L'ordination donne lieu à une cérémonie qui suit un protocole semblable à celui de l'installation du patriarche, en plus simple toutefois [59].

3. Déposition

Les dépositions d'Helpidios de Cestroï et de Paul d'Olba, en Isaurie, sans doute aussi celle de Zakkaï, en Mésopotamie méridionale, résultent de synodes locaux. Si l'on peut hésiter dans le cas de Zébad (**n° 18**), les condamnations de Mousonios de Méloé (**n° 41**), d'Épiphane de Tyr (**n° 29**), de Julien de Bosra (**n° 32**), de Pierre de Damas (**n° 33**) et des dissidents de Syrie IIe (**n° 27**) [60] relèvent clairement, en revanche, du synode patriarcal d'Antioche. À propos des derniers, Sévère n'envisage d'ailleurs de réhabilitation possible que par décision de la même assemblée [61].

Après 518, suite à l'acceptation du *libellus* d'Hormisdas par Justin Ier et Jean II de Constantinople, les évêques demeurés dans la communion de Sévère sont bannis par décision impériale [62].

4. Recrutement et critères de sélection

Le nouvel évêque ne doit pas nécessairement appartenir au clergé de la cité dont il va occuper le trône épiscopal. En Syrie Ire, Étienne, moine à Mār Isḥāq, près de Gabboula, devient ainsi pasteur de l'Église d'Anasartha (**n° 19**). Il semble que l'accord de l'archimandrite ou de l'évêque du lieu d'origine soit cependant requis, et Sévère considère par exemple comme une violation des canons [63] la prétention du patriarche de Jérusalem à consacrer un clerc de Bosra (Arabie) [64]. Il est vrai que le conflit dogmatique et la rupture de

52. Voire, dans les cas extrêmes, à son élimination : ce sont des κτητόρες de Bosra qui méditent l'empoisonnement du métropolite chalcédonien Julien, selon Jean Moschos, *Pratum spirituale*, n° 94, *PG*, t. 87, 2952D-2953A [Bouchet, p. 107]. Sur la montée en puissance de l'évêque, comme chef de file des grands propriétaires, et l'effacement de la curie traditionnelle, voir ainsi Durliat 1982, p. 75-77 ; *Id.* 1990, p. 313-315.

53. Dans les grands centres, il faut en revanche envisager la participation des hauts fonctionnaires impériaux.

54. Jean de Beih Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 238-241 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 489-529 ; Athanase d'Antioche, Goodspeed, p. 683-686 ; *Id.*, Youssef, § 111-115, p. 472-474 [473-475]. Notons cependant qu'il s'agit aussi d'un lieu commun encomiastique.

55. On ne retiendra pas l'hypothèse de Peeters 1950, p. 36-37. Cosme n'est pas le candidat de l'épiscopat de Syrie IIe, dont Sévère découvrit ensuite l'hostilité et qu'il sanctionna par une suspension déguisée en démission : les évêques de l'éparchie ne se trouvent nullement investis du *droit de présentation* (*sic*) mais bien les clercs et notables d'Apamée, comme le prouvent les *Actes* relatifs à cette succession difficile (**n° 9**, **20**, **22**). Cette interprétation ne se trouve d'ailleurs nullement reprise par Honigmann 1951, p. 57.

56. Conformément au canon 7 du synode d'Antioche (330), *CSP*, p. 117-118 : Περὶ τῶν προβληθέντων ἐπισκόπων καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν παραιτουμένων (*Des évêques nommés qui donnent leur démission une fois ordonnés*).

57. *CConcOec*, p. 26 ; *CSP*, p. 119.

58. Sévère confirme la licence dans une lettre datée des premiers temps de l'exil : *SL*, Brooks, II, 3, p. 236 [212] ; *DAA* 2, p. 182, § 247. La présence effective de plusieurs évêques demeure cependant nécessaire à la consécration et c'est probablement pourquoi Sévère devait accompagner Étienne d'Orthosias à Antarados ; voir Honigmann 1951, p. 43.

59. Bréhier 1949, p. 404-405.

60. Zoïle de Raphanée, Sévérien d'Aréthuse, Cosme d'Épiphanie, auxquels il faut peut-être ajouter leurs cosignataires de 519, Cyr de Mariammé et Eusèbe de Larissa (*CPG* 9329.9 = *CPG* 9206), ainsi que Thomas (de Balanée ou Séleucobélos ?).

61. Dans sa réponse au *magister officiorum* (***n° 28***), citée par Sévère écrivant à Théoteknos ; *SL*, Brooks, I, 24, p. 93 [84].

62. Bréhier 1939, p. 426-427 ; Vasiliev 1950, p. 225-226 ; Maraval 1998, p. 138-139.

63. Canon 22 d'Antioche (330) (*CSP*, p. 121-122) et 2 de Constantinople (381) (*CConcOec*, p. 46-47).

64. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144 [129-130].

communion (**n° 7**, **8**, **14**) rendaient impensable toute entente avec le sévérien Cassien : pour le prélat hiérosolymitain, Julien demeurait nécessairement le titulaire légitime de Bosra ; réfugié en Palestine vers 513 [65], auprès de son maître, le cénobiarque Théodose [66], il avait probablement donné son accord à l'élévation d'un de ses partisans.

De fait, la compétence en *théologie* (τῶν θείων δογμάτων/ܕܘܓܡ̈ܛܐ ܐܠܗ̈ܝܐ) et surtout l'*exactitude* (ἀκρίβεια/ܚܬܝܬܘܬܐ) d'une *foi éprouvée* (δεδοκιμασμένη πίστις/ܒܚܝܪܘܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ) – soit l'*orthodoxie* (ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬ ܫܘܒܚܐ) manifestée fermement (βεβαίως/ܫܪܝܪܐܝܬ) en se maintenant envers et contre tout dans la *communion* (κοινωνία/ܫܘܬܦܘܬܐ) du patriarche – constituent les premiers critères de sélection recommandés par Sévère (**n° 9**, **19**, **22**). Il s'y conforme strictement lui-même dans son choix définitif, éliminant d'emblée deux candidats douteux proposés sur la liste d'Anasartha (**n° 19**) ou encore un premier nom, peu recommandable, avancé par des Apaméens (**n° 22**). Le désintéressement et la vertu personnelle viennent ensuite, seuls propres à fonder une authentique direction spirituelle (**n° 49**). Il faut enfin du caractère, souligne Sévère, pour assumer sans désemparer le gouvernement d'une Église (**n° 22**).

C. Fonctions ecclésiales

1. Magistère

L'exigence d'orthodoxie et de communion avec Sévère tient d'abord à la fonction d'enseignement, le *magistère* (ܡܠܦܢܘܬܐ), qui caractérise au premier chef l'épiscopat [67]. Dans ses instructions à Solon de Séleucie d'Isaurie, le patriarche insiste sur ce point, notamment sur le devoir de *uisitatio pastoralis* : « Visitez ces [brebis] avec l'aide de Dieu [68]. » La correspondance du patriarche porte aussi témoignage des inquiétudes dogmatiques ou exégétiques de plusieurs évêques qui ont consulté Sévère, soucieux de compléter leur formation doctrinale et de mieux fonder leur action pastorale [69].

2. Ordre et sacrements

L'évêque participe à la chirotonie des nouveaux cosuffragants et métropolites ; il ordonne les clercs de son diocèse. En ville, il confère aussi le baptême aux adultes – de façon non exclusive [70]. Théodore d'Olba (Isaurie) soumet à Sévère un cas de baptême conditionnel [71].

3. Juridiction

L'évêque connaît en première instance des causes ecclésiastiques et spirituelles, de préférence aux tribunaux civils, devant lesquels les clercs ne doivent pas se pourvoir [72]. Le métropolite et le synode provincial constituent l'instance d'appel ou celle qui connaît des différends entre clercs et évêques – l'appel se fait alors au niveau du patriarche et de son synode. Sévère affecte de respecter la juridiction épiscopale. Il écrit en effet à Philoxène de Doliché (Euphratésie), à la suite d'une pétition reçue en faveur du *presbytéros* Romylos : bien que ce dernier fût alors à Antioche, le patriarche ne s'estimait pas fondé à lui permettre d'officier sans le pardon préalable de son évêque [73]. Si le synode diocésain oriental s'est trouvé saisi des plaintes de Mousonios de Méloé et d'Hilarion de Diocésarée contre l'archidiacre Calliste (**n° 38**), le clerc Eustathe, compromis également dans l'affaire, demeure soumis à la juridiction de l'évêque métropolitain Solon de Séleucie (Isaurie) [74]. Sévère se défend d'ailleurs formellement de soustraire à Solon le cas de Calliste, arguant que celui-ci a été porté devant l'assemblée d'Antioche au cours d'une session à laquelle assistait aussi bien le métropolite d'Isaurie : « Sinon, il y aurait eu lieu de se plaindre et aussi, comme vous le dites, la discipline eût été violée : un jugement et une cause (ὑπόθεσις) relevant du siège métropolitain [lui] auraient été retirés de force, avant examen ou pardon [prononcé], pour être appelés ou, si l'on peut dire, élevés à la hauteur du siège patriarcal et apostolique [75] ! » En cas de nécessité, Sévère sait cependant user de subterfuge : il traite l'affaire du moine Pélage sur le mode administratif, avec le comte d'Orient, pour la soustraire

65. *Lettre à Alcison* (*CPG* 9176), Bidez, p. 132 [Festugière, p. 344] ; voir **n° 32**.
66. Théodore de Pétra, *Vita Theodosii* (*CPG* 753), Usener, p. 82 [Festugière, p. 148] ; **pl. XIII**.
67. Bréhier 1949, p. 407.
68. *SL*, Brooks, I, 4, p. 36, l. 19-20 [33, l. 16-17] : ܣܥܘܪܘ ܗܟܝܠ ܗܠܝܢ ܒܥ̣ܘܕܪܢܐ ܠܟ ܐܠܗܐ܀ Voir *DAA* 2, p. 233, § 328.
69. Voir p. 69, n. 99 ; *Tableau n° 10 : Correspondance annexe* II/A.
70. Dufaÿ 1989, p. 647.
71. *SL*, Brooks, IX, 2, p. 475-479 [420-423] : solution à retenir pour un esclave barbare récemment acheté qui participe aux mystères mais ne se souvient pas d'avoir ou non déjà reçu le baptême.
72. Voir canon 12 d'Antioche (330) ; *CSP*, p. 114. Le canon 9 du concile de Chalcédoine (451) doit renouveler l'interdiction ; *CConcOec*, p. 76-77. Le clerc Julien de Tarse sera excommunié pour y avoir manqué (**n° 60**). En matière pénale, le principe du *for ecclésiastique* semble moins nettement affirmé, puisqu'il faut que Sévère fasse traîner la session synodale pour épargner les juges d'Antioche à Nonnos (**n° 46**).
73. *SL*, Brooks, I, 29, p. 100 [89-90].
74. *SL*, Brooks, I, 3, p. 23 [21].
75. *SL*, Brooks, I, 3, p. 18, l. 7-13 [17, l. 9-15] : ܗܕܝܢ ܓܝܪ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܐܬܪܐ ܠܬܪܥܡܐ. ܘܡܫܬܪܝܐ ܗܘܬ ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܬ ܥܩܝܪܘܬ ܟܠܡܣܐܬܐ. ܘܡܬܚܠܦ ܗܘܐ ܕܝܢܐ ܘܗܘܦܘܬܣܝܣ ܗܝ ܕܙܕܩܐ ܗܘܬ ܠܬܪܘܢܘܣ ܡܛܪܦܘܠܝܛܝܩܝܐ. ܩܕܡ ܒܘܚܢܐ ܐܘ ܚܘܣܝܐ ܫܒܩܘܬܐ. ܒܥ. ܦܪܝܫܐ ܗܘܬ ܠܡܬܩܪܝܘܬܐ ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܢܐܡܪ ܘܠܪܘܡܐ. ܕܬܪܘܢܘܣ ܗܘ ܦܛܪܝܪܟܝܐ ܘܫܠܝܚܝܐ.

à l'inefficace juridiction de Nonnos de Séleucie de Piérie (**n° 53**). On sait enfin que des clercs de Cilicie II[e] (**n° 43**, **51**) l'ont directement saisi des différends qui les opposaient à leurs évêques : l'arbitrage patriarcal se substitue alors au jugement du métropolite.

On a vu qu'un bon nombre d'évêques, suffragants et métropolitains, consultaient le patriarche avant de rendre jugement [76], relayés d'ailleurs en cela par des notaires de leurs chancelleries [77]. Une certaine unification du droit ecclésiastique oriental en résulte sans doute, tandis qu'un travail de codification semble en cours à Antioche. La force des coutumes propres aux Églises locales n'en demeure pas moins très présente, comme l'illustre la protestation des sous-diacres d'Alexandrette (Cilicie II[e]) devant les exigences de leur évêque Jean (**n° 43**). « Ils prétendent, écrit Sévère à celui-ci, qu'une vieille coutume prévaut dans l'Église d'Alexandrette » [78] ; l'évêque doit donc se plier à un usage particulier qui le défavorise, car « le même modèle ne prévaut pas dans toutes (les Églises) » [79]. Le patriarche restera très conscient de cette diversité, sensible aussi bien dans la liturgie et qui fait l'un des thèmes de sa dernière *HC* [80].

D. Prérogatives civiles et profanes

Une tendance historique aboutit au VI[e] siècle qui fait de l'évêque – souvent le plus riche des πρῶτοι/ܪ̈ܫܢܐ – le chef de la cité, responsable de l'administration locale et porte-parole de ses concitoyens devant les autorités impériales [81]. La dédicace de l'église triconque des saints Serge, Bacchus et Léonce par Julien de Bosra [82], entre septembre 512 et mai 513, illustre cette prééminence, dans la mesure où il a fallu réunir des fonds vraisemblablement considérables, mais il s'agit d'une construction religieuse et non d'un ouvrage proprement édilitaire. En revanche, une inscription de Korykos (Cilicie I[re]) consigne une ordonnance d'Anastase faisant suite à une requête de l'évêque Indakos, bien connu de Sévère [83], et lui reconnaissant, vers 503/510, ainsi qu'au collège des clercs et propriétaires (qu'il préside en fait), l'exclusivité de la désignation du *defensor* et du *curator ciuitatis*, dans laquelle ne doivent pas intervenir les fonctionnaires impériaux (les *officiales*) [84]. Incidemment, la correspondance sévérienne confirme aussi la responsabilité première de l'évêque dans le gouvernement de la cité et même le maintien de l'ordre public. Après une émotion populaire survenue à Tripoli (Phénicie maritime) devant la maison du *uindex* Théodore (?), le patriarche écrit en ces termes à l'évêque Étienne : « C'est le devoir des évêques comme vous de couper court aux mouvements populaires irréguliers et de les réfréner, au cas où ils se produiraient, et de s'attacher à maintenir toujours le bon ordre dans les cités [85]. »

E. Collaborateurs de l'évêque et personnel épiscopal

À l'exemple du patriarche mais à une échelle plus modeste et variable selon l'importance de leur cité, les évêques métropolitains et suffragants disposent d'un personnel de chancellerie et confient à leurs clercs un certain nombre d'offices ecclésiastiques.

1. Les archidiacres (ἀρχιδιάκονοι, πρῶτοι τῶν διακόνων/ ܐܪܟܝܕܝܩ̈ܘܢܐ ܘܪ̈ܫܢܐ)

Par délégation de leur évêque, les archidiacres veillent à la discipline du clergé. Dans sa lettre au diacre Eusèbe d'Apamée (Syrie II[e]), Sévère fait ainsi demander au titulaire de la charge de remettre dans le droit chemin le *presbytéros* usurier Libanios [86]. Sa correspondance réserve d'autre

76. Voir p. 73, n. 153-154 ; *Tableau n° 10 : Correspondance annexe* II/A.
77. Eusèbe, diacre d'Apamée (métropole de Syrie II[e]), consulte ainsi sur le cas du *presbytéros* usurier Libanios ; *SL*, Brooks, I, 36, p. 115-116 [103-104]. Aurélios, scholastique de Bosra (métropole d'Arabie), sur celui du *presbytéros* eunuque Thomas ; *SL*, Brooks, VIII, 3, p. 442-443 [394].
78. *SL*, Brooks, I, 32, p. 110, l. 6-7 [98, l. 23-24] : ܢ̇ܠܦܝܢ. ܕܥܝܕܐ ܥܬܝܩܐ ܐܚܝܕ ܒܥܕܬܐ ܘܥܬܝܩܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪ̈ܝܐ.
79. *SL*,Brooks,I,32,p. 110,l. 14[99,l. 7] : ܠܐ ܒܟܠܗܝܢ ܗܘ ܗܢܐ ܗܘ ܐܣܟܡܐ ܐܚܝܕ.
80. *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 246, l. 10-12 ; *DAA* 2, p. 252, § 354.
81. Voir notamment à ce propos : Claude 1969, p. 107-161 ; Dagron 1977, p. 19-21 ; Guillou 1979, p. 5-19 ; Durliat 1982, p. 73-77 ; *Id.* 1990, p. 313-315 ; Brown 1998, p. 202-210 ; Flusin 1998, p. 494-495, Puliatti 2004, p. 150-168.
82. *IGLS* 13/1, n° 9125 ; voir t. 2, p. 44, 84 : inscription **A**, et **n° 32**. Les fouilles conduites par la Mission archéologique française de Syrie du Sud ont récemment reconnu, plus au sud, dans le quartier est, ce qui semblerait le groupe épiscopal de la métropole d'Arabie, comprenant un *épiskopion* (traditionnellement appelé « palais de Trajan ») et une vaste cathédrale, triconque également (**fig. 3**) ; Piraud-Fournet 2003, p. 21-23. Ceci conduit à réviser l'interprétation jusqu'ici prévalante, qui voyait dans l'église consacrée par Julien la cathédrale de Bosra. Il s'agirait plutôt d'un important *martyrion*, dont la construction porte témoignage de la popularité que connaît alors le culte des saints Serge et Bacchus, notamment auprès des populations arabes, nomades ou sédentarisées.
83. **N° 50**.
84. *MAMA* 3, n° 197 ; voir t. 2, p. 44-45 : inscription **C**. Voir Devreesse 1945, p. 154 et n. 12 ; Bréhier 1949, p. 166 ; Stein, Palanque 1949, p. 212 et n. 4 ; Robert 1946, p. 167-169 ; Dagron, Feissel 1987, p. 44 ; Laniado 2006, p. 38-39. Aucun auteur ne paraît nettement rapprocher ce collège de celui qui présente trois candidats à la succession épiscopale. En fait, il s'agit bien d'une même assemblée de clercs et de notables qui se substitue à la vieille curie dans tous les actes du gouvernement local. Dans les questions strictement ecclésiastiques, les seuls clercs constituent le *synode* (= *chapitre*) de l'évêque.
85. *SL*,Brooks,I,9,p.50,l. 21-51,l. 2[46,l. 11-15] : ܐܦܣܩܘܦܐ ܓܝܪ ܗܘܝܘ̣. ܕܐܝܟܘܬܟܘܢ. ܐܝܬܘܗ̇. ܠܡܦܣܩ ܘܠܡܟܠܝܘ ܙܘܥ̈ܐ ܕܥܡܐ ܕܠܐ ܒܛܟܣܐ. ܘܡܟܠܝܘ ܐܢ ܐܪܐ ܢܗܘܘܢ. ܘܠܡܬܒܥ ܕܢܛܪܘܢ ܬܡܝܕܐܝܬ ܕܟܠ ܥܕܢ ܒܫܝܢܐ ܘܛܟܣܐ ܕܡܕ̈ܝܢܬܐ. Voir Brown 1998, p. 204.
86. *SL*, Brooks, I, 36, p. 116 [103]. Peut-être s'agit-il de l'archidiacre Romain, qui pétitionne en 519 contre son métropolite Pierre et contre Sévère lui-même ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 103, l. 25.

part une place notable à l'archidiacre Calliste de Séleucie d'Isaurie, dont l'influence sur l'évêque métropolitain Solon et le trouble jeu dans les affaires de la province (**n° 38-39**) illustrent – en mauvaise part – l'importance de cette fonction de « véritable vicaire général » [87]. La haute main qu'il possède sur les dossiers disciplinaires permet en effet à ce dernier d'imposer une ligne dure en matière de diptyques, contraire à la position prudente arrêtée par Sévère et Philoxène, sur lesquels il se permet d'ailleurs de jeter la suspicion [88]. Maître des archives épiscopales (ἀρχεῖα/ܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ), il en usait pour comploter déjà du temps du métropolite Constantin, prédécesseur de Solon [89], et finira par forger une fausse pièce dans l'intention de perdre son ennemi personnel Hilarion de Diocésarée [90]. Celui-ci [91] – ou peut-être Mousonios de Méloé [92] – envisage comme riposte de rétrograder Calliste au simple diaconat, c'est-à-dire de le priver des moyens et de la puissance attachés à sa charge [93]. À Antarados (Phénicie maritime), Sévère redoute encore les ambitions du dangereux Léonce (**n° 49**) [94], comme il s'emploie à éloigner de l'évêque Victor et du gouvernement de l'Église de Philadelphie d'Isaurie le douteux moine Jean, qui semble bien aspirer aussi à l'archidiaconat [95]. Par Évagre le Scholastique [96], on sait enfin le rôle de l'archidiacre Aurélien d'Épiphanie pendant la sédition des évêques de Syrie IIe. L'épigraphie signale d'ailleurs, en 517/518, un logothète Élie, parent de Majorinos, à Bosra de Trachonitide (Arabie) [97].

2. Services et charges de finances

Responsable de sa gestion devant le seul évêque, l'économe (οἰκονόμος/ܐܘܩܘܢܘܡܐ, ܪܒܝܬܐ) peut participer, en matière financière ou comptable, au contrôle disciplinaire du clergé. Dans le cas du *presbytéros* usurier Libanios, Sévère demande ainsi l'intervention conjointe de l'archidiacre et de l'économe d'Apamée (Syrie IIe) [98]. Après la mort de l'évêque Isaac, il avait d'ailleurs exigé que l'on restituât ses clefs au titulaire de la charge (Rufin ?), que des clercs (?), profitant de la vacance du siège métropolitain, semblaient avoir illégalement destitué et remplacé par des comparses, afin de dissimuler leurs propres turpitudes (**n° 9**). À Tarse (Cilicie Ire), on connaît encore un *presbytéros* Jean investi de la fonction subsidiaire de *logothète* (λογοθέτης/ܠܘܓܘܬܝܛܣ) [99]. Les difficultés financières de Mousonios de Méloé, en Isaurie – qu'une pauvreté persistante enferme dans le métier d'usurier [100] – ou les douteux trafics d'un Procope de Flavias (Cilicie IIe) [101] trahissent la mauvaise santé financière de certaines Églises.

3. Services juridiques : scholastiques et notaires (ܣܟܘܠܣܛܝܩ̈ܐ ܘܢܘܛܪ̈ܐ)

Les juristes attachés aux chancelleries locales – parfois eux-mêmes des clercs – peuplent assez largement la correspondance du patriarche. Le scholastique Aurélios de Bosra (Arabie) reçoit ainsi – à propos de Thomas, *presbytéros* eunuque – une lettre [102] qui double la missive au métropolite Cassien, composée sur le même sujet [103]. Sévère sollicite aussi le concours de scholastiques de Tarse (Cilicie Ire) pour participer à la commission comptable dont le seul *presbytéros* Julien va refuser les conclusions (**n° 60**). Le logothète Jean en était peut-être, qui partage la confiance du patriarche avec l'archiatre et *presbytéros* Théoteknos (**n° 61**). Ce dernier, fidèle adhérent et ami de Sévère, paraît bien avoir rempli lui-même des fonctions juridiques auprès du métropolite Denys. Dans l'affaire de l'archimandrite Marc (**n° 58**), il reçoit en effet une correspondance [104] parallèle à celle que Sévère adresse à son évêque [105], entrant notamment dans les détails techniques du formulaire de satisfaction soumis au résipiscent abbé ou des modalités du maintien de celui-ci à la tête de son monastère. Le diacre Eusèbe d'Apamée

87. Bréhier 1949, p. 410.
88. *SL*, Brooks, I, 3, p. 18-24 [17-22].
89. *SL*, Brooks, I, 3, p. 21 [19].
90. *SL*, Brooks, I, 3, p. 19 [18] ; 19, p. 77 [69].
91. *SL*, Brooks, I, 4, p. 34 [31] ; **n° 40**.
92. *SL*, Brooks, I, 3, p. 24 [22].
93. On connaîtra, dans l'Église byzantine, des cas inverses de promotion forcée au sacerdoce pour dépouiller un archidiacre de ses prérogatives. Ainsi à Salone (Dalmatie), entre 590 et 604 ; voir Pargoire 1923, p. 61 ; Bréhier 1949, p. 410 et n. 3208.
94. Ce diacre indigne aspire en effet à l'archidiaconat.
95. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 426-428 [378-380]. Jean semble avoir quitté d'abord son monastère pour assister le défunt *presbytéros* Aelianos ; Brooks envisage ainsi qu'il était diacre (*SL*, Index, t. 2, p. 469).
96. Évagre le Scholastique, Bidez, p. 133 [Festugière, p. 345] ; **n° 27**.
97. Aujourd'hui Būṣra el-Ḥāriri, dans le Ledja ; voir t. 2, p. 0000 : inscription **G** (= *IGLS* 15, 235, à paraître).
98. *SL*, Brooks, I, 36, p. 116 [103]. Le *presbytéros* et économe Eustathe pétitionne, en 519, contre le métropolite Pierre d'Apamée et contre le patriarche déchu ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 104, l. 5. Selon le même document, il semble avoir succédé à un οἰκονόμος Rufin, dont le grade ecclésiastique reste inconnu (un *presbytéros* ?), demeuré lui-même *très longtemps en charge des finances* (de) *l'Église* d'Apamée (ἐπὶ πολλοὺς καὶ ἀπείρους χρόνους οἰκονομήσαντα τὰ […] τῆς ἐκκλησίας ; *ibid.*, p. 94, l. 30-31) et qui dut mourir sous l'épiscopat de Pierre. Un *receveur* ou *percepteur des revenus ecclésiastiques* (ἀποδέκτης τῶν ἐκκλησιαστικῶν χρημάτων), Julien, peut-être un laïc, a travaillé dans son service (*ibid.*, l. 32).
99. Voir **n° 61**. Un *presbytéros* Cyriaque d'Apamée participe, avec la qualité de λογοθέτης, à la pétition de 519 contre Pierre et Sévère ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 105, l. 13. Le titre se lit aussi en Arabie, au village de Bosra de Trachonitide (Arabie), sur la dédicace de l'église Saint-Serge, datée de 517/518 ; voir t. 2, p. 0000 : inscription **G**. Semblable mention épigraphique sur le pavement d'une basilique sise à Rayān (Syrie Ire) et datée de 472 ; Seyrig 1958, p. 38-39, n° 39e (= Donceel-Voûte 1988, p. 264). Ce savant propose la traduction d'*auditeur des comptes* et suppose à raison qu'il s'agit d'une fonction ecclésiastique.
100. Voir **n° 21**, **41** ; Jones 1964, t. 2, p. 905-906 ; Frend 1981, p. 211-212.
101. Voir **n° 51-52**.
102. *SL*, Brooks, VIII, 3, p. 443-444 [395-396].
103. *SL*, Brooks, VIII, 2, p. 442-443 [394-395].
104. *SL*, Brooks, V, 4, p. 321-324 [286-289].
105. *SL*, Brooks, V, 4, p. 325-329 [290-293].

exerce sans doute une charge comparable, puisqu'il consulte le patriarche sur le cas du *presbytéros* usurier Libanios [106]. Sans adresse connue, un scholastique Théophane reçoit enfin consigne de modération, vers 516/517, sur la question des diptyques [107] : ne peut-on supposer qu'il avait préalablement écrit à Sévère au nom de son évêque [108] ?

4. Services divers

Les chancelleries provinciales peuvent disposer aussi d'un personnel de bureau. Un *scriniarius*/ܐܣܩܪܝܢܪܐ (archiviste et/ou bibliothécaire) Simos correspond avec Sévère [109], mais on ne peut le localiser. À Apamée (Syrie IIe), la pétition du clergé contre le métropolite Pierre révèle en 519 un diacre Jean qui possède la qualité de *sémiographe* (sorte de sténographe) [110]. La protestation des sous-diacres d'Alexandrette (**n° 43**) nous apprend encore que des clercs de rang inférieur pouvaient assurer aussi un service de garde ou d'entretien au palais épiscopal. Ces pétitionnaires avancent en effet qu'une antique coutume de leur Église les exempte particulièrement de telles astreintes, indice que l'usage s'en trouvait ailleurs ordinaire.

5. Influence des entourages épiscopaux

La composition des cours épiscopales influe notablement sur le comportement des évêques. En Cilicie, Sévère peut compter sur l'active fidélité du *presbytéros* Théoteknos pour éclairer Denys de Tarse – et même l'ensemble des prélats des deux provinces. Aussi le patriarche s'ouvre-t-il à lui de divers problèmes : commémoration de Nestorius à Tarse [111] ; affaire de l'archimandrite Marc [112] ; ordination forcée de Pompéïopolis [113] ; nécessaire condamnation de la doctrine de Romain de Rhosos [114]. L'entourage qui gouverne le vieux Siméon de Qennešrin (Syrie Ire) se révèle en revanche détestable et corrompu [115]. En Isaurie, la rivalité de Calliste et de Mousonios se traduit – pour mieux contrôler le métropolite Solon de Séleucie – par une surenchère d'intransigeance antichalcédonienne, au moins affichée chez Calliste. L'archidiacre, au passé doctrinal pourtant incertain, exclut en effet tout compromis sur les diptyques (**n° 39**), mais son ennemi de Méloé ne se montre pas moins radical. Ce dernier finit vraisemblablement par l'emporter, puisqu'il apparaît bientôt en dirigeant extrémiste et véritable maître de la province, qui exige lui-même des évêques des *confessions de foi* (ὁμολογίαι/ ܐܘܡ̈ܘܠܘܓܝܐ) et promulgue de son propre chef une *résolution* (πρᾶξις/ ܦܪܟܣܝܣ) d'épuration générale des diptyques (**n° 41**). Il déclare même sans ambages au *presbytéros* Longin avoir décidé en personne la nomination de l'évêque Paul d'Olba [116]. C'est dans ce contexte de dépossession que s'inscrit la lettre de Sévère à Solon de Séleucie, vraie charte où le patriarche rappelle, canons à l'appui, les devoirs et prérogatives d'un évêque métropolitain [117].

II. LE CLERGÉ SÉCULIER

Chef d'armée (ܪܝܫ ܚܝܠܐ) ou *capitaine de vaisseau* (ναύκληρος/ܢܘܩܠܝܪܘܣ), selon la métaphore sévérienne relevée déjà [118], l'évêque dirige un clergé strictement réparti en grades définis et classés d'après l'importance des fonctions liturgiques exercées. Le patriarche rappelle à l'occasion que l'Écriture elle-même fonde cette hiérarchie ecclésiale [119], censée refléter celle qui régit le chœur des créatures célestes [120]. La procession d'accueil de l'évêque, au jour de son intronisation, vaut d'ailleurs comme présentation des différents ordres : *presbytéroi*, diacres, sous-diacres, lecteurs et chantres s'y succèdent, porteurs de leurs ornements et marques distinctives [121]. Dans la correspondance sévérienne, tous ces clercs reçoivent uniformément le qualificatif de ܢܟܦܐ (*pieux*), soit l'équivalent linguistique du grec εὐλαβέσ(τατος) que l'épistolographie patristique [122] et les inscriptions byzantines [123] réservent globalement aux ecclésiastiques. Il convient cependant de distinguer parmi

106. *SL*, Brooks, I, 36, p. 115-116 [103-104].
107. *CL*, Brooks, n° 42, *PO*, t. 12, p. 308-309 ; *CPG* 7071.65. *PLRE* 2, p. 1108 : Theophanes 2.
108. Le scholastique Eusèbe, de résidence également indéterminée et qui reçoit par lettre les définitions de l'*essence* (οὐσία/ܐܘܣܝܐ) et de l'*hypostase* (ὑπόστασις/ܩܢܘܡܐ), avait peut-être aussi entretenu Sévère d'un cas disciplinaire, puis saisi l'occasion de cette correspondance professionnelle pour un éclaircissement théologique qui seul nous serait parvenu ; *CL*, Brooks, n° 5, *PO*, t. 12, p. 195-196 ; *PLRE* 2, p. 432 : Eusebius 24.
109. *CL*, Brooks, n° 4, *PO*, t. 12, p. 194-195 (sur la Trinité) ; n° 111, Brooks, *PO*, t. 14, p. 274-276 (sur l'Esprit-Saint). L'absence de contexte ne permet pas d'exclure qu'il puisse s'agir aussi du fonctionnaire laïc d'un bureau civil ou militaire. *PLRE* 2, p. 1016 : Simus.
110. Voir *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 100, l. 31. Les vestiges du groupe épiscopal de Réṣāfā (Euphratésie méridionale), datables au début du VIe siècle, comportent une pièce destinée au travail de la chancellerie épiscopale, adossée au chevet de la basilique de la Sainte-Croix (= « basilique A ») et définie par le fouilleur comme « *Scriptorium* oder Archiv » (**fig. 2a**) ; Ulbert 1986, p. 146 ; *Id.* 1989, p. 452. La qualification de ce local comme *scrinium* semblerait préférable.
111. *SL*, Brooks, I, 24, p. 94 [84].
112. *SL*, Brooks, V, 4, p. 321-324 [286-289] ; **n° 58**.
113. *SL*, Brooks, V, 4, p. 324 [289-290] ; **n° 61**.
114. *SL*, Brooks, V, 4, p. 323 [288] ; **n° 59**.
115. *SL*, Brooks, I, 14, p. 64 [58] ; **n° 57**.
116. *SL*, Brooks, I, 4, p. 31 [28]. Peut-être Mousonios était-il cependant intervenu moins comme évêque de Méloé que comme notable d'Olba, dont il était originaire et où l'on apprend de Sévère qu'il résidait plus volontiers que dans son évêché.
117. *SL*, Brooks, I, 4, p. 25-37 [23-34].
118. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 213-214.
119. Voir **n° 62** ; Paul : *Ep* 4,11 ; *I Co* 12,28 ; *Col* 1,16.
120. On retrouve ici le parallèle pseudo-dionysien des deux hiérarchies, *céleste* (*CPG* 6600) et *ecclésiastique* (*CPG* 6601).
121. Georges des Arabes, Mc Vey, v. 553-555. Voir aussi *Studia Syriaca. 3*, p. 1-4 [16-22] et Khouri-Sarkis 1957.
122. Dinneen 1929, p. 467.
123. Hanton 1927-1928, p. 90 ; Donceel-Voûte 1988, p. 467 ; Feissel 1989, p. 804, n. 11.

eux selon leurs grades et l'importance de leurs Églises, ou encore entre les citadins et les desservants des campagnes. Les conditions matérielles et sociales des uns et des autres présentent en effet de fortes disparités, induisant souvent des problèmes disciplinaires particuliers, voire des inquiétudes théologiques spécifiques.

A. La hiérarchie liturgique

*1. Les ordres majeurs (*presbytéroi *et diacres) : le service de l'autel*

Les presbytéroi (πρεσβύτεροι/ܩܫܝܫܐ) « offrent le sacrifice raisonnable » [124]. Entre 512 et 518, la correspondance de Sévère et celle de Philoxène en mentionnent vingt-quatre, moines non compris, originaires d'au moins six provinces en sus d'Antioche elle-même [125]. Une vingtaine de *presbytéroi* d'Apamée participent à la pétition de 519 contre l'archevêque Pierre, métropolitain de Syrie II[e], et contre Sévère lui-même [126].

Les diacres (διάκονοι/ܡܫܡܫܢܐ) assistent le célébrant, conformément à la double étymologie grecque et syriaque de leur appellation : « ceux qui servent [127]. » Les lettres du patriarche livrent onze noms pour la période, principalement des Antiochiens [128]. À l'*archidiacre* (ἀρχιδιάκονος/ܪܝܫ ܡܫܡܫܢܐ), revient de seconder directement l'évêque au cours des cérémonies pontificales. À l'issue de l'assemblée de Tyr du 16 septembre 518, c'est ainsi l'archidiacre Zacharie qui convoque le peuple entier à un office dominical et solennel, au nom de l'archevêque Épiphane, en l'église de la Théotokos, après que l'on eut anathématisé Sévère [129].

Presbytéroi, archidiacres et diacres constituent le haut clergé citadin qui reçoit en propre, dans la correspondance sévérienne, les épiclèses de ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ (lit. : *crainte de Dieu*) ou de ܪܚܡܬ ܐܠܗܐ (lit. : *amour de Dieu*), que rendent respectivement en grec les qualificatifs θεοσεβέσ(τατος) et θεοφιλέσ(τατος) [130].

À mi-chemin de la fonction liturgique et de l'office ecclésiastique, le grade de *paramonaire* (παραμονάριος) revient à un *presbytéros* ou à un diacre désigné pour garder ou desservir un sanctuaire. Après l'éviction d'Épiphane de Tyr, Sévère charge ainsi Jean Mandritès [131] (ou le cousin de Mandritès ?) [132] de célébrer le culte dans l'église de la Théotokos désormais désertée [133]. Son nom sera conspué par la foule lors du synode chalcédonien de 518, qui reproche encore à Sévère d'avoir indûment ordonné d'autres paramonaires en Phénicie maritime, dans les diocèses de Tripoli et d'Arca [134]. La pétition de 519 contre Pierre d'Apamée révèle un *presbytéros* Romain comme παραμονάριος de l'église locale de la Théotokos, qui témoigne à propos d'un entretien équivoque et prolongé du métropolitain de Syrie I[re] et de l'ancienne actrice émésienne Marie, tenu dans le baptistère attenant au sanctuaire [135].

2. Les ordres mineurs (sous-diacres, lecteurs, chantres) : le service du chœur

Les sous-diacres (ὑποδιάκονοι/ܗܘܦܘܕܝܩܢܐ) assurent notamment le service des lampes de l'église [136]. À Alexandrette (Cilicie II[e]), ils répugnent à effectuer par surcroît un travail profane au palais épiscopal (**n° 43**). Soucieux de défendre leur rang, ils protestent aussi, à Pergé (Pamphylie), contre les empiétements des lecteurs et des chantres (**n° 62**). Cette

124. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 211, l. 2-3 [2] : ܗܢܘܢ ܕܡܩܪܒܝܢ ܕܒܚܬܐ ܡܠܝܠܬܐ. Voir aussi *Hymne* n° 346, Brooks, *PO*, t. 7, p. 779-780.

125. *À Antioche* : Énée ; Étienne ; Eusèbe (économe) ; Hésychios ; Léonce ; Longin ; Théodose ; Thomas (syncelle) ; Victor (*xénodochos*) ; Zacharie. [Trois *presbytéroi* antiochiens signent aussi le document *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 61-62 : Jean (n° 7) ; Moïse (n° 13) ; Théodose (n° 1). Les deux premiers peuvent être des moines.] *À Tripoli* (Phénicie maritime) : Étienne. *À Tarse* (Cilicie I[re]) : Jean (logothète) ; Julien ; Théoteknos (archiatre). *À Édesse* (Osrhoène) : les *presbytéroi* Abraham et Oreste correspondent avec Philoxène (*Ep. spir. II*). *À Apamée* (Syrie II[e]) : Libanios. *À Doliché* (Euphratésie) : Romylos. *En Isaurie* : Maxime (Séleucie) ; Aelianos (Philadelphie). Quatre *presbytéroi* semblent enfin représenter leurs évêques au synode oriental, dont les sièges demeurent indéterminés : Euboulos ; Irénée ; Zénobios ; Zozinos.

126. Voir *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 98-105 : Antonin ; Anysios ; Astérios ; Cyriaque (logothète) ; Étienne (2) ; Eudoxe ; Eusèbe ; Eustathe (économe) ; Hésychios ; Jean (2) ; Mégas (2) ; Romain (paramonaire de l'église de la Théotokos) ; Sabbatios ; Serge (2) ; Thallélaios ; Zachée.

127. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 211, l. 2-3 [2] : ܗܢܘܢ ܕܡܫܡܫܝܢ

128. *À Antioche* : Anatole ; Basile ; Élie ; Étienne ; Eusèbe ; Irénée ; Philippe ; Thomas. [Cinq diacres antiochiens signent également le document *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 61-62 : Étienne (n° 3) ; Julien (n° 5) ; Longin (n° 2) ; Marcel (n° 10) ; Thomas (n° 6). La qualité monastique n'est pas précisée dans leur cas, au contraire de celui de leur confrère Nonnos (n° 18)]. *À Antarados* (Phénicie maritime) : Étienne ; Léonce. *À Apamée* (Syrie II[e]) : Eusèbe ; le document *CPG* 9329.9 fait encore connaître 33 noms, en 519, pour quelque 60 diacres pétitionnaires, souvent homonymes. Un diacre Serge intervient aussi à l'assemblée de Tyr du 16 septembre 518 ; *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 82, l. 13.

129. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 90, l. 3-13.

130. Donceel-Voûte 1988, p. 467 ; Feissel 1989, p. 804, n. 11.

131. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 82, l. 29 ; 83, l. 22 ; 85, l. 29 ; 86, l. 15 ; 87, l. 15-16 ; 89, l. 10-11.

132. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 88, l. 34.

133. Honigmann 1951, p. 41 et n. 1. Vasiliev (1950, p. 151-153, n. 25, 34) voit dans l'étymologie [μάνδρα] du nom de ce personnage dont la foule tyrienne conspue la *boutique* [ἐργαστήριον], en 518, l'indice qu'il s'agissait d'un ancien moine, lequel, devenu marchand, s'identifierait à ce Jean dont Sévère redoutait l'influence mercantile sur Victor de Philadelphie d'Isaurie ; *SL*, Brooks, VII, 5, p. 426-428 [378-380]. Cette hypothèse semble extrêmement fragile ; voir Escolan 1999, p. 141 ; Blaudeau 2006a, p. 439-440 et n. 92. La lecture du passage suggère nettement que Jean Mandritès avait desservi l'église tyrienne de la Théotokos et l'on se proposait, par une prochaine cérémonie dominicale, de purifier ce sanctuaire de son usurpation profanatrice. La mention d'une boutique relève sans doute de l'attaque personnelle, possible allusion à une humble origine sociale, de même qu'une ascendance romaine paraît stigmatisée [τὸν Ῥωμαϊκόν]. L'évêque sévérien Élie de Botrys se fait lui-même traiter de *boulanger* [ἀρτοκόπος], voire de *marchand de bois égyptien* [Αἰγύπτιος ξυλέμπορος].

134. *CPG* 9329.8 (= *CPG* 9205), Schwartz, p. 81, l. 38. Honigmann 1951, p. 42.

135. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 98, l. 19-30.

136. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 216-217.

inconfortable position explique peut-être, à Antioche, la présence du sous-diacre Maurice parmi les signataires du document des clercs hostiles à Sévère [137]. Trois sous-diacres interviennent aussi en 519 dans la pétition d'Apamée (Syrie IIe) [138].

Les lecteurs (ἀναγνῶσται/ܩܪ̈ܘܝܐ) bénéficient sans doute d'une formation qui peut fonder leur prétention à supplanter les sous-diacres. De fait, on en compte plusieurs parmi les correspondants théologiques de Sévère. L'un d'eux, Maron d'Anazarbe (Cilicie IIe) [139], cité aussi par Libératus [140], recoit encore une lettre dogmatique de Philoxène de Mabboug [141], et c'est par lui que l'on apprend la tenue, vers 515, d'une réunion prochalcédonienne à Alexandrette (Cilicie IIe) [142]. Le lecteur de Tyr Archélaos reçoit du patriarche deux explications doctrinales [143] et semble aussi l'appuyer dans sa lutte contre Épiphane, évêque métropolitain de Phénicie maritime, qui vient précisément d'excommunier d'autres lecteurs favorables à Sévère [144]. On dénombre inversement dix-sept lecteurs, en 519, parmi les pétitionnaires d'Apamée (Syrie IIe) [145] ; trois diacres se plaignent aussi d'avoir, lecteurs, été menacés par leur évêque Pierre d'une promotion-sanction au simple grade – décidément peu prisé – du sous-diaconat [146]. Un lecteur Étienne écrit enfin au patriarche d'Antioche – mais sans doute depuis Constantinople – son appréciation de *HC* 30, donnée sur saint Syméon le Stylite, dont il réclame une biographie [147].

Les chantres ou *psaltes* (ψάλται/ܡܙܡܪ̈ܢܐ ܐܘܟܝܬ ܦܣܠ̈ܛܐ) constituent le premier degré de la cléricature [148]. L'obligation d'accompagner l'office nocturne passe pour pénible et donc l'accession au lectorat comme une promotion souhaitable [149]. À Pergé (Pamphylie), les deux grades s'associent pour supplanter les sous-diacres (**n° 62**). Le grand développement du chant liturgique en Orient – qu'illustrent aussi bien les créations prêtées à Sévère [150] ou la carrière contemporaine d'un Romain le Mélode [151] – confère en effet une autorité nouvelle à ses exécutants [152]. Un *moniteur* (ὑποβολεύς) [153] signe en 518 le libelle des clercs antiochiens contre Sévère [154].

3. Les diaconesses (διακόνισσαι/ܡܫܡܫܢܝ̈ܬܐ)

Cette institution féminine se maintiendra longtemps dans la chrétienté syrienne et Sévère prend la peine d'en souligner l'antiquité et l'importance, indice qu'elle pouvait connaître ailleurs une certaine défaveur [155]. Veuves d'un seul mariage et soumises à l'obligation de chasteté, ces femmes âgées d'au moins quarante [156] ou cinquante ans [157] assurent les fonctions inaccessibles aux clercs de sexe masculin, essentiellement le baptême et la surveillance des femmes [158]. La correspondance du patriarche présente un cas de destitution (**n° 47**).

B. Le clergé de la χώρα

1. Chorévêques (χωρεπίσκοποι/ܟܘܪ ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ) *et* périodeutes (περιοδευταί/ܦܪ̈ܝܘܕܘܛܐ)

Très tôt, l'évêque citadin dut déléguer une partie de ses prérogatives à un représentant rural pour accompagner le mouvement de christianisation des campagnes et y surveiller la discipline du clergé. Cette institution du chorépiscopat connaît cependant un très net déclin à l'époque de Sévère. Privé d'autonomie juridictionnelle et de pouvoir d'ordre, l'ancien évêque de la χώρα se borne désormais à sélectionner les candidats à la prêtrise des villages ou à rapporter conflits et infractions. Il ne se distingue pratiquement plus du visiteur ecclésiastique, le périodeute, dont l'épigraphie atteste au contraire la floraison dans la Syrie des ve-vie siècles [159]. De fait, Sévère utilise indifféremment l'une et l'autre appellation

137. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 61 : n° 4.
138. Voir *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 101 : Kyrinos (l. 11) ; Jean (l. 12) et Paul (l. 3).
139. *CL*, Brooks, n° 6-9, *PO*, t. 12, p. 196-200 : sur les définitions d'*essence* (φύσις/ܟܝܢܐ) et d'*hypostase* (ὑπόστασις/ܩܢܘܡܐ). Fragments complémentaires chez Pierre de Callinique ; *CPG* 7252, Ebied *et al.*, t. 3, p. 67 [66], 383 [382].
140. Schwartz, XVIII [*sic* ; *re vera* : XIX], 135, p. 133, l. 20.
141. *Ep. dog. XII*.
142. Lebon 1909, p. 137-147 ; De Halleux 1963, p. 211-214 ; Aubineau 1983, p. 92.
143. *CL*, Brooks, n° 93, 94, *PO*, t. 14, p. 170-178 : sur l'apôtre Jean ; sur les anges. À noter aussi une exégèse de *4R* 2,11 ; Petit 2006, n° 61.
144. *SL*, Brooks, VI, 2, p. 410 [363-364] et *CPG* 7071.6. Voir **n° 29**. Les clercs Ménas et Isidore, *frères aimant le Christ* (ܪ̈ܚܡܝ ܠܡܫܝܚܐ ܐܚ̈ܐ) et informateurs de Sévère, comptent peut-être au nombre des lecteurs de Tyr.
145. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 101, 106 : Anastase, Antonin, Aphtonios, Bacchos, Diodore, Épiphane (2), Étienne, Évagre, Gindéos, Jean (2), Romain, Stratégios, Théoktistès, Thomas (2).
146. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 94 : Étienne, Julien et Pierre.
147. *SL*, Brooks, VIII, 1, p. 440-442 [391-393]. D'obédience chalcédonienne, les compatriotes byzantins du lecteur Étienne ne sauraient approuver l'exorde (προοίμιον/ܦܪܘܐܡܝܘܢ) de l'homélie. Sévère y dénonce Théodoret pour avoir fallacieusement prétendu l'adhésion du glorieux ascète au concile de 451.
148. La législation justinienne les considère encore comme tels ; *NI* 123, 19, Schöll-Kroll, p. 608.
149. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 215, l. 7-10 [9-13].
150. *CPG* 7072.
151. Commencée à Émèse puis à Béryte, avant de se poursuivre à Constantinople ; Grosdidier de Matons 1977, p. 178-189.
152. Voir ainsi les observations de Brown 1995, p. 137, 174.
153. Lit. : *souffleur* – sorte de chef de chœur.
154. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62 : Jean, n° 14.
155. *SL*, Brooks, I, 49, p. 154 [139] ; *DAA* 2, p. 333, § 491. L'usage est encore codifié dans la législation justinienne ; *NI* 6, 6, Scöll-Kroll, p. 43-45 ; 123, 13 et 30, Schöll-Kroll, p. 604, 616. Voir Leclercq, « Diaconesse », dans : *DACL* 4/1 (1920), col. 725-733 ; Martimort 1982, p. 99-117.
156. Canon 15 de Chalcédoine (*CConcOec*, p. 81) ; *NI* 123, 13, Schöll-Kroll, p. 604.
157. *NI* 6, 6, Schöll-Kroll, p. 43.
158. Voir *SL*, Brooks, I, 62, p. 216 [194]. La pétition d'Apamée (519) fait allusion dans cet office à des *chanoinesses* (κανονικὰς) ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 99, l. 33.
159. Leclercq, « Chorévêques », dans : *DACL* 3/2 (1913), col. 1423-1441 ; *Id.* « Périodeute », dans : *DACL* 14/1 (1938), col. 369-379 ; Amadou 1959, p. 233-240 ; Jones 1964, t. 2, p. 879 ; Dagron 1979, p. 44-52 ; Feissel 1989, p. 814-818. Pour la législation conciliaire relative aux chorévêques, voir Parisot 1901, p. 157-168 ; Hefele, Leclrecq 1908, p. 1197-1218.

pour désigner le clerc délinquant du district de Telḥadin, agent rural et scandaleux de Siméon de Qennešrin (Syrie I[re]) (**n° 37**). Les deux grades se confondent ainsi dans son esprit, signe qu'il ne recouvrent plus alors qu'une fonction unique, de type référendaire [160].

Une légère différence subsiste cependant, qui tient surtout à la répartition dans l'espace des attestations des deux titres. Dégradé en périodeutat de fait, le chorépiscopat se maintient en effet de nom en Phénicie, où les inscriptions mentionnent toujours ce grade de façon préférentielle [161]. Le synode chalcédonien de Tyr fait d'ailleurs grief à Sévère, en 518, d'avoir ordonné aussi des chorévêques dans les diocèses de Tripoli et d'Arca [162]. En Syrie du Nord, au contraire, l'épigraphie villageoise signale principalement des périodeutes [163]. Sur le territoire d'Anasartha (Syrie I[re]), en Chalcidène, non loin de Qennešrin, la célèbre inscription trilingue de Zabad [164], qui date de 512, donne ainsi, en grec et en syriaque, le titre d'un périodeute Jean qui fut subordonné sans doute à l'évêque Thomas, gagné vers cette époque par Philoxène de Mabboug [165]. Il semble bien que le clerc Nonnos, réfugié au monastère de Saint-Syméon, ait exercé la même fonction en Antiochène (**n° 46**). En Apamène (Syrie II[e]), une inscription syriaque datée de 515/516, provenant de Ma'ar-zaytā, mentionne un *périodeute Ewangelā* (ܦܪܝܘܕܘܛܐ ܐܘܢܓܠܝܐ), entre les noms d'un *prêtre Jean* (ܩܫܝܫܐ ܝܘܚܢܢ) et de l'*évêque Pierre* (ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܦܛܪܐ), sans doute le partisan de Sévère [166]. Plus à l'est, en Osrhoène, on sait aussi que Jacques, futur évêque de Sarūg (Batnai) et brillant écrivain syriaque, demeura cantonné dans ce grade jusqu'en 519 [167].

2. Prêtres de villages [168]

On ne dispose, sur ces plus humbles clercs, que d'une documentation limitée. La correspondance sévérienne mentionne, en Cilicie I[re], le cas d'un prêtre possédé au village de Pessinous (dans le diocèse de Tarse ?) [169]. Sur le territoire de Laodicée, métropole autocéphale de Syrie I[re], le prêtre Gennadios de Minidos s'inquiète auprès de l'évêque Nicias de la validité d'ordinations conférées par des chalcédoniens à des paroissiens, ainsi qu'à des habitants du village voisin de Varis. Sans mesurer toutes les implications du problème, notamment juridiques, il prétend avoir obtenu des intéressés une rétractation écrite et formelle [170].

C. Condition sociale et matérielle du clergé

1. Une position honorable et recherchée dans les grands centres

Un prestige certain s'attache à l'état clérical, surtout aux grades supérieurs, dans les Églises de quelque importance et rayonnement liturgiques. Dans une lettre au *dux Orientis* Timostrate, Sévère signale des candidats mus par le seul désir de revêtir l'habit sacerdotal [171]. Il indique ailleurs, avec regret, que l'attrait du diaconat peut tenir à la seule splendeur de la tenue cérémonielle : « Ne recherche-t-il pas hypocritement les fonctions du diaconat pour être revêtu d'une tunique éclatante, être orné du vêtement de lin resplendissant et remarquable que (le diacre) porte sur l'épaule ? » [172]

Ce lustre liturgique, élément décisif à une époque et dans un milieu sensibles au faste symbolique, se double d'un bénéfice tangible, d'ordre proprement politique. Les clercs des plus hauts grades (*presbytéroi* et diacres) entrent de plain-pied dans le cercle dirigeant de la cité. L'adresse du document **n° 22** [173], par exemple, ou l'inscription de Korykos (Cilicie I[re]) [174] les placent en effet à égalité avec les principaux notables et grands propriétaires. On sait ainsi qu'ils exercent avec eux le droit de présenter trois candidats à la succession de leur évêque.

Le traitement qu'ils perçoivent constitue enfin un privilège matériel apprécié. Celui d'Hésychios, *presbytéros* d'Antioche, suscite ainsi la véhémente jalousie de Mousonios

160. *SL*, Brooks, I, 37-38, p. 117-123 [104-110] ; *DAA* 2, p. 256, § 357. Voir Escolan 1999, p. 331.
161. Feissel 1989, p. 814-816. Une inscription de Chḥim (Liban sud) mentionne ainsi, en 498, un chorévêque Ianos ou Aeinos, vraisemblablement subordonné à André de Sidon (Phénicie maritime), le partisan d'Épiphane ; voir t. 2, p. 48 : inscription **F**. Ancien étudiant de Béryte, Sévère connaissait bien la Phénicie. On peut donc le supposer parfaitement instruit de cette nomenclature ecclésiastique particulière, d'où l'équivalence posée sous sa plume (*SL*, Brooks, I, 37, p. 117, l. 7-8 [104, l. 25]) : ܟܘܪ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܘܟܝܬ ܦܪܝܘܕܘܛܐ (*chorévêque = périodeute*).
162. *CPG* 9329.8 (= *CPG* 9205), Schwartz, p. 81, l. 36-38. Honigmann 1951, p. 42.
163. Feissel 1989, p. 816-817.
164. *IGLS* 2, 310 ; voir t. 2, p. 46-47 : inscription **E**.
165. Honigmann 1951, p. 30 ; De Halleux 1963, p. 71, n. 52. Sur la succession de Thomas, voir **n° 19**.
166. Harrak 1998, p. 110-119. Sur cet important document, voir t. 2, p. 44 : inscription **B**.
167. Honigmann 1951, p. 52. En Euphratésie méridionale, une inscription de 517 (*CIGLS* n° 50) signale toutefois, à Reṣāfā, un *chorévêque* (χωρεπίσκ[πος]) Marônios, parent de l'évêque Serge (II), mais tous deux ne sont sans doute pas originaires de ces confins steppiques, où l'on venait d'ériger une métropole ecclésiastique, et pourraient avoir débuté leur carrière ecclésiastique en Phénicie. Voir t. 2, p. 49 : inscription **I**.
168. On a réservé l'appelation translittérée de *presbytéros* aux prêtres du clergé urbain, proches du pouvoir épiscopal.
169. *SL*, Brooks, I, 25, p. 85 [95].
170. *SL*, Brooks, V, 2, p. 317-318 [282-283].
171. *SL*, Brooks, I, 8, p. 47, l. 21 - 48, l. 1 [43, l. 19-22].
172. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 215, l. 11-13 [14-17] : ܠܐ ܟܡܐ ܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܬܪܓܪܓ ܠܗ ܡܢ ܕܒܝܫܐܝܬ: ܒܡܢ ܕܢܬܥܛܦ ܟܘܬܝܢܐ ܡܢ ܡܨܚܨܚܬܐ ܘܢܗܘܐ ܐܠܒܝܫ: ܒܟܬܢܐ ܕܝܢ ܒܘܨܐ ܢܨܝܚܐ ܘܕܡܬܚܙܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܬܦܬܗ ܢܦܪܘܣ:
173. *SL*, Brooks, I, 39, p. 123 [110] : ܠܘܬ ܩܠܝܪܘܣ ܘܩܪܝܒܐ ܕܐܦܡܝܐ (*Au clergé et aux notables d'Apamée*). Voir *ibid*. p. 124, l. 19-20 [111, l. 24-26] : ܠܟܘܢ ܕܝܢ ܕܚܠܝ ܐܠܗܐ ܩܠܝܪܝܩܐ: ܘܠܡܓܠܠܐ ܘܦܩܝܕܐ ܟܪܘܒܬܐ: ܩܛܝܛܘܪܣ (*à vous, les pieux clercs et* très magnifiques propriétaires [μεγαλοπρεπέστατοι κτήτορες]).
174. *MAMA* 3, n° 197 ; voir t. 2, p. 44-45 : inscription **C**.

de Méloé (**n° 41**). Ce bénéfice s'étend aux ordres mineurs : selon les propres dires de Sévère, les sous-diacres antiochiens ont le vivre assuré [175]. On sait enfin que les évêques se trouvent tenus de subvenir aux besoins des vieux clercs [176].

Au total, la condition du clergé citadin des grands centres paraît plutôt favorable [177]. Le préfet du Prétoire Marinos d'Apamée intervient d'ailleurs pour faire ordonner diacre un de ses parents [178], signe d'une position enviable et convoitée. Le grand eunuque d'Anastase, le *sacellarius* Éleuthère, entend de même appuyer un protégé antiochien [179]. « Chaque jour, pour ainsi dire, écrit Sévère à Timostrate, certains (correspondants) de la ville impériale, d'autres qui résident à proximité, importunés par des solliciteurs, ne cessent d'écrire à notre humilité et de solliciter des ordinations [180]. » Dans son *HC* 80, donnée pour l'anniversaire de son intronisation, le 18 novembre 515, le patriarche censure d'ailleurs avec véhémence « ceux qui brûlent du désir des ordinations ainsi que d'un amour des (plaisirs) honteux, qui courent seulement après l'honneur et la nourriture qui en viennent et non après le travail [181] ».

2. Pauvreté dans les Églises reculées et les campagnes

Le clergé semble connaître un sort moins enviable dans l'arrière-pays. La protestation de Mousonios de Méloé, évêque pour moins de six deniers (**n° 41**), laisse à deviner le dénuement de ses clercs en Isaurie profonde. Ceux de Flavias (Cilicie II[e]) ne semblent guère mieux lotis et Sévère doit demander qu'ils reçoivent du métropolite Entréchios, tandis que l'on instruit le cas de leur évêque Procope, une indemnité double de celle que leur allouait ce dernier (**n° 51-52**). À Alexandrette (Cilicie II[e]), les sous-diacres qui refusent d'accomplir au palais épiscopal le service que Jean voudrait leur imposer allèguent qu'ils doivent eux-mêmes travailler pour vivre (**n° 43**).

La pauvreté du clergé des campagnes se laisse deviner par les douteux trafics auxquels ont dû se livrer Nonnos (**n° 46**) ou le périodeute de Telḥadin (**n° 37**). Misère engendre corruption. L'indigence des simples prêtres de village paraît souvent probable, même si elle reste peu documentée [182]. Notons enfin que le prestige auprès des populations rurales est surtout capté par les ascètes et par les moines.

D. Discipline du clergé

Les lettres de Sévère, recueillies à fin canonique, permettent d'esquisser une typologie des dispositions ou délits concernant les clercs – dont on sait que les causes regardent normalement la justice ecclésiastique.

1. Questions d'argent

Le patriarche demande la relégation dans un monastère du diacre (?) Jean de Philadelphie d'Isaurie, auquel il reproche son goût du lucre [183], travers pour lequel il condamne lui-même, et à la même peine, le diacre antiochien Philippe, coupable de chasser un trésor (**n° 36**). Il faut, précise-t-il au diacre Eusèbe d'Apamée (Syrie II[e]), sanctionner le *presbytéros* Libanios pour usure [184]. L'entourage de Siméon de Qennešrin (Syrie II[e]) se livre à une corruption qui n'est pas autrement qualifiée [185], mais Calliste (**n° 38**) et Eustathe [186], respectivement archidiacre et clerc de Séleucie d'Isaurie, sont très explicitement accusés de simonie. Le délit connaît, au moins depuis Flavien, une inquiétante extension : dès son intronisation, Sévère a destitué pour ce chef des clercs, à propos desquels il demande conseil ensuite à Philoxène de Mabboug [187]. Il s'agit, semble-t-il, d'un délit récurrent : Procope de Flavias s'y adonne en Cilicie II[e] (**n° 51-52**) ; en Chalcidène (Syrie II[e]), le périodeute de Telḥadin (**n° 37**) et les proches de Siméon de Qennešrin en sont probablement coupables ; sans doute aussi Nonnos en Antiochène (**n° 46**).

2. Questions de mœurs

Deux comportements indignes de l'état ecclésiastique rencontrent la censure de Sévère. Le clerc antiochien Martyrios tout d'abord, poète dramatique (?) à ses heures, se retrouve de ce chef relégué à Anazarbe (Cilicie II[e]). Les *uindices* de la cité, Mousonios et Alexandre, sans doute des compatriotes, ne peuvent obtenir son retour à Antioche, métropole jugée par le patriarche trop tentatrice en la matière (**n° 15**). Sévère dissuade encore Solon de Séleucie d'Isaurie d'admettre à officier, en dépit de son repentir, le *presbytéros* Maxime, coupable de fornication commise après

175. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 216, l. 2-3 [4-5] : ܬܘܪ̈ܣܝܬܐ ܕܡܢ ܕܡܢܝ̈ܢܐ (*leur nourriture qui vient des distributions*).
176. *SL*, Brooks, I, 54, p. 190-191 [171] ; *DAA* 2, p. 12, § 8.
177. Jones 1964, t. 2, p. 908.
178. *SL*, Brooks, VII, 6, p. 428-429 [380-382].
179. *SL*, Brooks, I, 17, p. 72-73 [65-66].
180. *SL*, Brooks, I, 8, p. 47, l. 17-20 [43, l. 14-48] : ܟܠܝܘܡ ܐܝܟ ܕܠܡܐܡܪ ܐܢ̈ܫܝܢ ܡܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܡܠܟܬܐ. ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܥܩ̈ܒܘܬܗ. ܒܕܡܬܛܠܝܢ ܡܢ ܐܢ̈ܫܝܢ ܕܠܡܟܬܒ ܠܘܬ ܒܨܝܪܘܬܢ ܘܠܡܬܒܥܐ ܚܝ̈ܪܘܛܘܢܝܣ.
181. Brière, *PO*, t. 20, p. 336, l. 11-13 [13-16] : ܗܢܘܢ ܕܪܚܡܬܐ ܕܚܝ̈ܪܘܛܘܢܝܣ ܐܚܝܕܝܢ ܐܝܟ ܕܒܪܚܡܬܐ ܕܒܗܬܬܐ ܡܫܬܪܗܒܝܢ: ܘܒܬܪ ܐܝܩܪܐ ܟܠܗܘܢ ܘܒܬܪ ܬܘܪܣܝܬܐ ܗܝ ܕܡܢ ܗܪܟܐ ܘܠܐ ܒܬܪܗ ܕܥܡܠܐ ܪܕܦܝܢ:
182. Jones 1964, t. 2, p. 878. Sur la base d'observations épigraphiques, on a pu supposer cependant que des notables ruraux ont accédé parfois aux ordres mineurs de la cléricature pour en tirer un surcroît de prestige ; Gatier 1994, p. 42.
183. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 426-428 [378-380].
184. *SL*, Brooks, I, 36, p. 115-116 [103-104]. Comme celui de l'évêque Mousonios de Méloé (**n° 21**, **41**), ce cas relève des canons 17 de Nicée (325) (*CConcOec*, p. 38) et 4 de Laodicée (343/381) (*CSP*, p. 132).
185. *SL*, Brooks, I, 14, p. 64 [58].
186. *SL*, Brooks, I, 3, p. 23 [21].
187. *SL*, Brooks, I, 48, p. 145 [146].

son ordination [188]. Il s'en réfère à l'esprit des canons 9 de Néocésarée (314/319) [189] et 9 de Nicée (325) [190].

La question du mariage des clercs retient spécialement l'attention du patriarche. On a vu qu'il renonçait, pour le moine Épimaque, tant à l'ordination sacerdotale qu'à la mission d'apocrisiaire à Constantinople, auxquelles il le destinait d'abord, pour la raison que l'intéressé avait autrefois convolé en secondes noces [191]. Une fois ordonnés, les diacres ne doivent pas non plus se remarier et c'est l'infraction à cette disposition qui disqualifie Léonce à Antarados (**n° 49**). Un diacre Anatole d'Antioche [192] semble avoir été dégradé pour ce même motif, à une date indéterminée, sans doute après 518 [193]. On sait aussi que Sévère a destitué une diaconesse, mariée trois fois, et dont le dernier époux vivait encore, tandis qu'elle exerçait son ministère (**n° 47**).

3. Disgrâces personnelles

Certaines disgrâces peuvent contrarier l'accomplissement de fonctions ecclésiales. De Bosra (Arabie), on consulte ainsi Sévère sur le cas de Thomas, *presbytéros* eunuque [194]. Il répond sur la base du canon 1 de Nicée (325), qui excuse les accidents ou les interventions médicales, mais condamne les mutilations volontaires [195]. Quand écho lui parvient de la possession dont est victime le prêtre de Pessinous, le patriarche écrit aussitôt à l'évêque (du lieu ?) Denys de Tarse (Cilicie Ire) pour rappeler les dispositions canoniques : il faut prendre soin du malheureux mais non sans le suspendre [196].

4. Recrutement, incardination

Les clercs ne sont pas nécessairement originaires de l'Église où s'exerce leur ministère et, parmi les laïcs, l'évêque peut tout à fait choisir d'ordonner un étranger à sa cité. Une polémique avec Pierre d'Apamée (Syrie IIe), se récriant contre la consécration par Sévère du *presbytéros* Léonce, offre au patriarche d'Antioche l'occasion de rappeler hautement ce principe : « Quelle loi de l'Écriture inspirée par Dieu ou quel précepte des saints Pères enferme et confine les laïcs dans [leurs] cités et pays, leur interdisant d'aller recevoir l'ordination de celui qui voudra la leur conférer ? » [197] Outre l'Apaméen Léonce, auquel il a donc conféré la prêtrise, Sévère déclare encore avoir ordonné diacres l'Émésien Irénée ou le Tarsiote Anatole [198]. L'acte **n° 36** révèle qu'il en fut de même pour l'Isaurien Philippe et l'on peut supposer par le document **n° 15** une origine cilicienne au clerc Martyrios. Dans le cas d'un candidat de condition monastique, il semble qu'il faille cependant obtenir l'accord préalable de l'archimandrite et du monastère concernés. Sévère demande ainsi à Étienne d'Apamée de ne pas ordonner Jean de Mār ʿAqiba sans le consentement de son supérieur [199].

Pour incardiner un clerc étranger ou le promouvoir à un grade supérieur dans une autre Église que la sienne, il faut une *lettre de congé* (ܟܬܒܬܐ ܕܦܘܪܣܐ) de l'évêque du lieu d'origine. Faute de celle-ci, il y aurait désertion de ce clerc et, de la part du second prélat, violation caractérisée des droits du premier [200]. Aussi, dans l'affaire des « ordonnés chalcédoniens » signalés près de Laodicée (Syrie Ire), à Minidos et Varis, Sévère refuse-t-il d'examiner l'efficace du sacrement qu'il sont allés recevoir outre-mer, ni même les rétractations dogmatiques obtenues des intéressés par Gennadios, le prêtre local. Il suffit, écrit-il deux fois à l'évêque Nicias, de considérer l'illégalité de toute la procédure pour conclure à sa nullité [201]. Argument cependant non dépourvu d'opportunisme puisque, dans un autre cas, le patriarche s'y prend au contraire à deux fois pour persuader Étienne de Tripoli (Phénicie Ire) qu'il doit bien admettre dans son clergé un *presbytéros* Étienne, ordonné de force, dans une autre ville, par un évêque hérétique et dont on ne saurait exciper nulle lettre de congé [202].

E. Les clercs et le débat théologique

Si la querelle christologique en cours et, plus généralement, les problèmes de théologie et d'exégèse

188. *SL*, Brooks, I, 41, p. 129-132 [116-118].
189. *CSP*, p. 79.
190. *CConcOec*, p. 31-32.
191. Le can. ap. 17 interdisait en effet d'ordonner un laïc après qu'il eut contracté un second mariage ; *CSP*, p. 16. La prohibition sera reconduite, au-dessus du grade de lecteur, dans la législation de Justinien ; *NI* 6, 5, Schöll-Kroll, p. 42-43 ; 123, 12, 14, Schöll-Kroll, p. 604-605.
192. Peut-être le Tarsiote ordonné par Sévère ; voir *SL*, Brooks, I, 5, p. 38 [35].
193. *SL*, Brooks, I, 63, p. 218 [196] ; *DAA* 2, p. 313, § 469 ; *LCSyrIn*, p. 118-119, § 135. La date probablement tardive de cette sanction conduit à en exclure la mention dans les *Regestes* du patriarcat : depuis son exil égyptien, Sévère continuait en effet à gouverner les clercs qui lui restaient fidèles.
194. *SL*, Brooks, VIII, 2, p. 442-443 [394-395] ; 3, p. 443-445 [395-396].
195. *CConcOec*, p. 23-24.
196. *SL*, Brooks, I, 25, p. 95 [85-86] ; voir can. ap. 78 (*CSP*, p. 47).
197. *SL*, Brooks, I, 5, p. 38, l. 2-5 [34, l. 19-23] : ܐܝܢܐ ܓܝܪ ܢܡܘܣܐ ܕܟܬܒܐ ܢܫܝܡ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܐܘ ܦܘܩܕܢܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕ̈ܝܫܐ. ܚܒܫ ܘܡܬܚܡ ܠܥܠܡܝ̈ ܕܒܡܕܝܢܬܐ ܒܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܒܐܬܪ̈ܘܬܐ. ܘܟܠܐ ܠܗܘܢ ܠܡܐܬܐ ܠܘܬ ܟܘܪܛܘܢܝܐ ܡܢ ܟܠ ܡܢ ܕܨܒܐ.
198. *Ibidem*, p. 38-39 [35-36].
199. *SL*, Brooks, VII, 6, p. 430 [382]. Sévère a dû lui-même obtenir un tel accord pour ordonner Philippe (**n° 36**).
200. Sur ce point, les canons 10 et 20 de Chalcédoine (451) (*CConcOec*, p. 77-78, 85-86) ont précisé les canons 22 d'Antioche (330) (*CSP*, p. 121-122) et 2 de Constantinople (381) (*CConcŒc*, p. 46-47).
201. *SL*, Brooks, I, 6, p. 42-43 [38-39] ; V, 2, p. 317-318 [282-283].
202. *SL*, Brooks, I, 9, p. 49-50 [44-45].

intéressent d'abord les évêques, qui ont la responsabilité première d'enseigner, la correspondance de Sévère révèle que bien des clercs subalternes entrent aussi dans ces débats. Le patriarche apprend ainsi avec satisfaction que ceux de Korykos (Cilicie Ire) refusent de suivre leur évêque Indakos et qu'ils entrent d'eux-mêmes dans la communion définie par le synode oriental (**n° 50**). Ils rédigent en ce sens et collectivement *une certaine renonciation écrite* [assortie d']*un anathème* (ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܡܕܡ ܡܟܬܒܬܐ ܘܚܪܡܐ) [203]. On a relevé déjà l'implication de lecteurs dans ces questions dogmatiques, voire leur active participation aux péripéties du combat sévérien. À Tyr (Phénicie maritime), Archélaos, par ailleurs correspondant théologique du patriarche [204], semble jouer quelque rôle, ainsi que d'autres lecteurs, dans l'opposition au métropolite chalcédonien Épiphane. Maron d'Anazarbe correspond aussi avec Sévère [205] et, surtout, informe Philoxène du développement, en Cilicie IIe, d'un courant théologique prochalcédonien [206]. On ne s'étonnera pas que les *presbytéroi* antiochiens Thomas (syncelle) [207], Victor (*xénodochos*) [208] ou Léonce [209], ecclésiastiques de haut rang, consultent leur évêque et patriarche en matières de dogme ou d'exégèse. Mais il n'est pas jusqu'au prêtre Gennadios, du village de Minidos, qui ne s'inquiète à l'occasion d'obtenir des rétractations dogmatiques [210]. Dans l'autre camp, la pétition chalcédonienne d'Apamée (Syrie IIe) rassemble aussi bien *presbytéroi* et diacres que sous-diacres et lecteurs [211].

Les sources sévériennes et les documents parallèles font apparaître, entre 512 et 518, une société cléricale nombreuse et diversifiée. La hiérarchie liturgique pourvoit non seulement à l'accomplissement du culte divin mais encore à celui de tâches administratives et pastorales complexes, que mettent singulièrement en lumière les nécessités du conflit christologique. Les problèmes disciplinaires se multiplient donc, pour la solution desquels on voit fonctionner des procédures et apparaître des solutions anticipant très précisément la législation justinienne des décennies suivantes. Placés par le patriarche, directement ou indirectement, à la tête des Églises locales, les évêques se trouvent ainsi chargés de mettre en œuvre de telles dispositions. Ils doivent contrôler aussi la puissance acquise par les établissements monastiques.

III. MOINES ET MONASTÈRES

Le prestige des ascètes [212] et leur profond enracinement indigène [213] peuvent constituer un danger pour la hiérarchie ecclésiale. Au plan juridique, moines et moniales demeurent des laïcs soumis à un vœu qui oriente leur vie dans le sens de la perfection chrétienne. Une discipline interne et une législation s'élaborent cependant, qui les soumettent à l'autorité épiscopale, les rattachant de quelque façon à la cléricature, dont les seuls moines ordonnés connaissent véritablement le statut. Les documents sévériens se situent entre une première tentative de contrôle du mouvement monastique que représentent les règles attribuées à Rabboula d'Édesse († 435) [214] – prolongées à vrai dire par les dispositions du concile de Chalcédoine (451) [215] – et le *Code* et les *Novelles* de Justinien qui, entre 534 et 546, vont parachever cet encadrement [216]. L'action de Sévère constitue une étape où l'évêque apparaît déjà en garant des institutions monastiques, en inquisiteur des dogmes et en juge des cas disciplinaires. Selon les péripéties du conflit christologique, les moines apportent aussi une précieuse autorité morale, non sans constituer également une masse militante dont sauront user Sévère et Philoxène.

A. Topographie [217]

Les monastères de l'Est et du Sud du patriarcat (**pl. V, XIII**) ne sont pas directement documentés dans les sources sévériennes, de même qu'y sont moins représentés les évêchés de ces provinces. Grec de culture et de formation, le patriarche a sans doute moins correspondu lui-même avec les moines des domaines purement syriaque et arabe, à l'inverse d'un Philoxène [218].

203. *SL*, Brooks, V, 7, p. 361, l. 2 [319, l. 6-7].
204. *CL*, Brooks, n° 93, 94, *PO*, t. 14, p. 170-178 ; Petit 2006, n° 61.
205. *CL*, Brooks, n° 6-9, *PO*, t. 12, p. 196-200.
206. *Ep. dog XII*, Lebon, p. 39-56.
207. *CL*, Brooks, n° 14-17, *PO*, t. 14, p. 208-212.
208. *CL*, Brooks, n° 74-75, *PO*, t. 14, p. 120.
209. *CL*, Brooks, n° 87, *PO*, t. 14, p. 148-150.
210. *SL*, Brooks, V, 2, p. 317-318 [282-283].
211. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 98-106. Les vices personnels imputés au métropolite Pierre d'Apamée (blasphème, prévarication, luxure…) semblent, il est vrai, importer surtout aux pétitionnaires.
212. Brown 1985 ; *Id.* 1998a, p. 119-162.
213. Au synode d'Apamée (519), de nombreux moines signent ainsi en syriaque. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 110, l. 6 : Εἴσι δὲ καὶ τῇ τῶν Σύρων γλώττῃ πολλαὶ καὶ ἄπειροι μοναχῶν ὑπογραφαί (*Il y a encore un nombre infini de signatures de moines dans la langue des Syriens*).
214. *Syrische Kanonessammlungen*, Vööbus, t. 1/B, p. 307-315 ; Vööbus 1988, p. 68-81 ; Burns 1995 ; Drijvers 1999, p. 146-147. Ces règles entreront plus tard dans le *nomocanon* syrien.
215. Canons 3, 4, 6, 7, 8, 16, 18, 23, 24. Voir Bittermann 1938 ; Üding 1963.
216. *CI*, I, 3, 39 (a. 534). *NI* 5, 7 (a. 535) ; 67 (a. 536) ; 133 (a. 539) ; 120 (a. 544) ; 123 (a. 546).
217. Honigmann 1922-1923 ; *Id.* 1951 ; *DAA* 2, p. 530-538 ; Caquot 1958 ; *Id.* 1958a ; Vööbus 1960, p. 224-255 ; Canivet 1977, p. 147-205 ; Peña, Castellana, Fernández 1983 ; Fourdrin 1990, p. 8-14, 77-93 ; Flusin 1998a, p. 571-577.
218. Ainsi *Ep. dog. XVII*, *XIX*.

1. Cilicies et Isaurie

Le éparchies du Nord, zone turbulente et traversée de divers courants hétérodoxes, appellent, au contraire, de sa part une attention soutenue. En Isaurie (**pl. X-XI**), le monastère de Tagaï, près de Séleucie, constitue un centre très important de réflexion théologique [219], vraisemblable destinataire du traité *Contre les réitérateurs de l'onction* [220]. Plus modeste sans doute, puisque les moines y sont moins de quinze [221], le monastère de Marc, en Cilicie I[re] (**pl. XIa-b**), directement rattaché au siège apostolique antiochien, représente pour Sévère un point d'appui dans la province (**n° 58**).

2. Syrie I[re] (**pl. II-III**) [222]

Séleucie de Piérie – Le couvent attenant à l'église Saint-Thomas [223], connu pour le scandale du moine Pélage (**n° 53**), constitue assurément un monastère urbain, puisque le sanctuaire de l'apôtre éponyme se trouve localisé près du port [224]. On sait par ailleurs que Jean bar Aphtonia y était moine à l'époque du patriarcat sévérien. Expulsés en 518, les éléments antichalcédoniens partirent, sous sa conduite, s'installer sur l'Euphrate, à Qennešre (Beith Aphtonia) [225].

Antiochène – En 518, pétitionne contre Sévère un moine Constantin, apocrisiaire du monastère d'Astérios, sis à Gindaros (Gindāris), dans l'arrière-pays antiochien [226]. Plus loin encore vers l'intérieur, dans la zone dite du « Massif calcaire » par les archéologues – mais toujours dans le ressort d'Antioche –, se trouvent les plus grands centres monastiques. Celui de Saint-Syméon (Qal'at Sim'ān/Télanissos) [227] sert de refuge au délinquant Nonnos (**n° 46**), tandis qu'un moine Serge du même (?) établissement paraît signer contre Sévère en 518 [228]. À Bitabo (Bātabū), le monastère de Mār Bassos [229] abrite une active réflexion théologique et disciplinaire : on y débat des diptyques [230], des devoirs sociaux des candidats à l'état monastique [231], de l'hérésie de Romain de Rhosos [232], du comportement de Sévère lui-même envers Cosme d'Apamée [233]. Le site voisin de Téléda (Tell 'Adā) [234], vaste complexe ou *grand monastère* (ܕܝܪܐ ܪܒܬܐ) [235], présente en son archimandrite Siméon un correspondant important de Sévère et de Philoxène [236]. On suppose aussi dans le secteur un couvent de Mār Rōmonā, future cible de la répression chalcédonienne [237], qu'il faut peut-être rapprocher du monastère de Mār Romanos où Sévère a relégué le diacre antiochien Philippe (**n° 36**). Celui pour la construction duquel le *presbytéros* Eustathe obtient une subvention du patriarche [238] se trouve également en Antiochène, puisqu'il est question à son propos d'une ordination diaconale, sollicitée de Sévère comme de l'évêque

219. Jean Rufus, *Plérophories*, Nau, *PO*, t. 8, p. 454-455. Pour sa localisation précise, voir Honigmann 1951, p. 88.
220. *SL*, Brooks, V, 6, p. 330-359 [294-317] ; *SWSyrTr*, n° 26. Pour l'identification des destinataires, voir Frend 1981, p. 213, n. 9 et 10. Nommément adressée à l'archimandrite Néon et à ses moines, une autre lettre sévérienne traite en effet le même sujet, associé à la question des diptyques ; *SL*, Brooks, V, 3, p. 318-321 [283-286].
221. *SL*, Brooks, V, 4, p. 324, l. 7-8 [289, l. 13-14].
222. Pour les confins de l'Antiochène et de la Chalcidène, voir Tchalenko 1958, carte p. 57, et l'analyse de Seyrig 1958, p. 12-14. Ce savant se fonde sur l'usage d'une ère propre à l'Antiochène, tandis que celle des Séleucides prévaut au contraire en Chalcidène.
223. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 421, l. 21 - 422, l. 1 [374, l. 17]. On appellera « Saint-Thomas » cet établissement monastique, empruntant la brachylogie à l'*Histoire de Jean bar Aphtonia*, Nau, p. 115 [124].
224. Honigmann 1951, p. 29 ; Vööbus 1960, p. 249.
225. *Histoire de Jean bar Aphtonia*, Nau, p. 97-135 ; Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 79-80 [54-55] [Hamilton-Brooks, p. 208-210] ; Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171]). Voir aussi Honigmann 1951, p. 191 ; Watt 1999, p. 159-161.
226. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 17 : Κωνσταντῖνος μονάχος καὶ ἀποκρισιάρος τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης Ἀστερίου (*Constantin, moine et* apocrisiaire *du* [monastère] *d'Astérios de sainte mémoire*). L'établissement se situe au pied du Kurd Dağ ; Tchalenko 1953-1958, t. 1, p. 147, t. 3, p. 95 ; Vööbus 1960, p. 244 ; Canivet 1977, p. 163-165.
227. Sur le versant occidental du Ğebel Sim'ān. Le *vénérable sanctuaire du bienheureux et confesseur Syméon* (σεβάσμιον τέμενος […]τοῦ μακαρίτου καὶ ὁμολογητοῦ Συμεώνου ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 28) s'est développé autour de la colonne du stylite, sur la colline de Qal'at Sim'ān. En contrebas, le site actuel de Deir Sim'ān correspond au complexe monastique et hôtelier de Télanissos ; Tchalenko 1953-1958, t. 1, p. 223-276, t. 3, p. 101 ; Vööbus 1960, t. 2, p. 245-247 ; Canivet 1977, p. 172-180. Qal'at Sim'ān et le contrôle du culte de Syméon constituaient l'enjeu des affrontements de 517, rapportés dans les deux lettres monastiques de Syrie II[e] (*CPG* 9200, 9329.9).
228. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 21 : Σέργιος μοναχός μονῆς τοῦ μακαρίου Συμεῶνος (*Serge, moine du monastère du bienheureux Syméon*). Il signe apparemment à titre personnel. Remarquons aussi que Syméon le Stylite n'a proprement fondé nul monastère à Qal'at Sim'ān/Télanissos mais attaché son nom à la seule basilique édifiée autour de sa colonne. C'est bien ce site que désigne Sévère dans sa lettre relative à Nonnos (ܠܕܝܪܐ ܕܩܕܝܫܐ ܫܡܥܘܢ/*le bercail de* saint *Syméon* ; *SL*, Brooks, I, 43, p. 134, l. 7-8 [120, l. 18-19]). On connaît par ailleurs des couvents appelés d'après un fondateur homonyme, ainsi en Antiochène à Deir Sem'ūn (ܕܝܪ ܫܡܥܘܢ), dans le Ğebel al-A'la ; Tchalenko 1953-1958, t. 1, p. 153, t. 3, p. 92 ; Nasrallah 1972, p. 132.
229. Au pied du versant oriental du Ğebel Barīša ; Honigmann 1951, p. 56 et n. 3 ; Tchalenko 1953, p. 150-152 ; Caquot 1958, p. 66-67 ; *Id.* 1958a, p. 88-89 ; Vööbus 1960, p. 247-248 ; Canivet 1977, p. 165-171.
230. *CL*, Brooks, n° 40, *PO*, t. 12, p. 305.
231. *SL*, Brooks, X, 6, p. 503-504 [447].
232. *CPG* 7070.3, Brock, n° 26, p. 22-24 ; missive nomément adressée à l'archimandrite Antiochos.
233. *SL*, Brooks, I, 11, p. 52-54 [47-49].
234. Tchalenko 1953, p. 132-135 ; Caquot 1958, p. 66-67 ; *Id.* 1958a, p. 93 ; Canivet 1977, p. 171.
235. Cette appellation emphatique renvoie en effet au complexe de Téléda, situé au pied du Ğebel Šeiḫ Barakāt ; Vööbus 1960, p. 242 et n. 3. On ne suivra donc pas Nasrallah, qui l'applique sans preuve ni raison explicite à Qal'at Sim'ān ; Nasrallah 1971, p. 61, n. 63 ; *Id.* 1972, p. 157, n. 4.
236. Contre Brooks (*SL*, t. 2, Index, p. 471), on identifiera l'archimandrite Siméon du *grand monastère*, destinataire entre 513 et 518 d'une lettre sévérienne (*SL*, Brooks, VII, 3, p. 419-420 [371-373]), et le supérieur de Téléda et *presbytéros* Siméon auquel Sévère écrira entre 521 et 531 (*SL*, Brooks, V, 9, p. 365-366 [323-324]), ainsi que Philoxène entre 519 et 523 (*Ep. dog. XVIII*).
237. Tchalenko-Caquot 1958, p. 74-75. Voir Zacharie le Scholatique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 80 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210]) ; Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171]).
238. *SL*, Brooks, I, 35, p. 115 [102-103].

du lieu. L'archimandrite Cosme de Mār Khuriš (Cyros) semble également consulter à ce titre le pontife antiochien comme juge d'un cas disciplinaire de son couvent [239] ; il s'agit peut-être de Bēth Mār Kyrios, connu par une lettre jacobite de 567 mais encore non localisé [240]. L'établissement du bienheureux Bizos ou Mār Bīzā figure, avec la signature d'un moine Jacques, sur la pétition antisévérienne de 518 [241]. Ce centre – qui passe ailleurs pour très important [242] – correspond sans doute au site du village actuel de Babisqa [243].

Chalcidène – Dans le voisinage de Qennešrin, l'affaire de Telḥadin (**n° 37**) voit l'intervention de moines de Mār 'Aqībā, dont le *presbytéros* Cosme qui fut peut-être le porte-parole de Philoxène au concile de Sidon (511) [244]. Elle fait aussi connaître un monastère de Mār Maron [245], à distinguer résolument de l'établissement chalcédonien d'Apamène, et dont un membre peut avoir cependant signé contre Sévère en 518 [246]. Près de Gabboula, le monastère de Mār Isḥāq fait l'objet de l'injonction **n° 19** [247].

3. *Syrie II*^e^ (**pl. III**)

Province rebelle à l'autorité du patriarche et entrée, à l'exception de sa métropole, en sécession ouverte à partir de 515 (**n° 25-*28***), la Syrie IIe se distingue par deux listes monastiques hostiles à Sévère et à Pierre d'Apamée, son satellite. L'une clôt la pétition de 209 archimandrites et moines adressée en 517 au pape romain Hormisdas [248], l'autre celle des mêmes (?) monastères présentée au synode

239. *SL*, Brooks, IV, 5, p. 295-296 [261-263] ; à propos d'un moine Julien qui a communié à son insu avec des hérétiques.
240. Caquot 1958, p. 70-71.
241. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 16 : Ἰάκωβος μονάχος μονῆς τοῦ μακαρίου Βίζου (*Jacques, moine du monastère du bienheureux Bizos*). Il signe apparemment à titre personnel. Michel le Syrien mentionne les moines de *Bazou* (ܒܙܘ) parmi les sévériens persécutés (*PS* 164, Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171]).
242. Vööbus 1960, p. 249-250.
243. Gatier, dans : *Bull. épigr.* 2001, 479. *IGLS* 2, n° 530, datée de 588, mentionne une communauté de Βιζικοί qu'il ne faut cependant pas situer directement à Qaṣr al-Banāt du Ğebel Ḥalaqa ; *contra* Tchalenko 1953-1958, t. 1, p. 152, 159-161, t. 3, p. 124, et Caquot 1958, p. 66-67. On doit aussi écarter la localisation à Ruweiḥā, encore soutenue par Vööbus (*loc. cit.*) : sur ce dernier site, la basilique de Bizzos, invoquée comme indice, ne constitue pas une église conventuelle.
244. *CPG* 9163. Il s'agit aussi peut-être du *presbytéros* Cosme, associé à ses confrères Polyeucte et Zénon, dont Sévère se propose de connaître contradictoirement l'affaire, en l'absence d'Isidore de Qennešrin (**n° 57**) ; *SWSyrTr*, n° 32/77 ; *DAA* 2, p. 128, § 172. Brooks conclut bien à cette seconde identification ; *SL*, t. 2, Index, p. 467. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 80 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210]) et Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171]) signalent un archimandrite Ignace de Mār 'Aqībā, sans doute le *presbytéros* homonyme évoqué par Sévère.
245. *SL*, Brooks, I, 37, p. 117, l. 18 [105, l. 13].
246. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 15 : Ἰωάννης μονάχος μονῆς τοῦ μακαρίου Μάρωνος (*Jean, moine du couvent du bienheureux Maron*).
Naaman rapproche cette « première signature, après celle du clergé antiochien » (*sic*) de celle de l'archimandrite Alexandre du couvent de Maron, qui souscrit en tête les documents monastiques de Syrie IIe (*CPG* 9200, 9329.9) ; Naaman 1971, p. 47-48. Le commentaire de Vööbus, invoqué en soutien, ne porte néanmoins que sur les deux derniers textes ; Vööbus 1960, p. 251-253. Il faudrait supposer qu'Alexandre avait délégué ce Jean en Syrie Ire pour appuyer la pétition antiochienne de 518 contre Sévère, subsidiairement accompagné d'autres moines de Syrie IIe. Comme Jean (n° 15) se trouve ici le premier moine à signer, l'auteur y voit une indication de l'hégémonie qu'exercerait l'établissement d'Alexandre sur les monastères chalcédoniens des pétitionnaires qui suivent (n° 16 à 26). Interprétation reprise par Fourdrin 1990, p. 38 et n. 1, p. 40.
Pourquoi ce délégué de Syrie IIe – simple moine au demeurant – ne porte-t-il donc pas ici le titre de sa fonction, à l'exemple de l'apocrisiaire Constantin venu de Gindaros (n° 17) ou du diacre Paul, qui représente en effet Saint-Maron d'Apamène à Constantinople en 536 (*CPG* 9329.3, Schwartz, p. 52, n° 132) ? S'il n'a pas de mandat exprès, comment peut-il signer un document antiochien avant deux moines au moins sûrement originaires de Syrie Ire : Jacques du couvent de Bizos (n° 16) et l'apocrisiaire Constantin de celui d'Astérios (n° 17) ? L'attestation d'un autre monastère de Maron en Syrie Ire – sévérien celui-ci – vient à point nous rappeler que l'éponyme est assez commun et qu'on ne saurait, sur cette seule base onomastique, rattacher nécessairement le moine Jean à l'établissement apaménien.
En fait, seuls deux signataires, situés plus bas dans la liste, de *CPG* 9329.6 viennent assurément de Syrie IIe. Solomon (n° 19) est moine au monastère du bienheureux Valentin, mentionné aussi en *CPG* 9329.9 (Schwartz, p. 109, n° 5 : archimandrite Palladios) et assorti dans les deux cas de la même précision géographique : *du couvent du bienheureux Valentin, sis à Kapriolès* (μονῆς τοῦ μακαρίου Οὐαλεντίνου τοῦ Καπροέλης/τοῦ ἐν τῷ Καπριόλης). Syméonès (n° 24) signe comme moine *du couvent du bienheureux Paul de Jugaton* (μονῆς ἰουγάτων τοῦ μακαρίου Παύλου). Sozomène rapporte qu'un ascète Paul avait en effet multiplié les fondations en Apamène : *pour finir, il fonda le plus grand et le plus remarquable monastère au lieu-dit Jugaton* (τὸ τελευταῖον εἰς τὸ Ἰουγάτον καλούμενον χωρίον μεγίστην τε καὶ ἐπισημοτάτην συνοικίαν μοναχῶν κατεστήσατο) ; *Histoire ecclésiastique* (*CPG* 6030), VI, 34, Bidez-Hansen, p. 291, l. 1-2.
On ne peut guère assurer en revanche que le couvent de Dorothée du moine Cyriaque (n° 26) ne soit pas un simple homonyme de l'établissement attaqué par Pierre d'Apamée en Syrie IIe (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 96, l. 19-21 ; p. 107, l. 15-16). De même en va-t-il des autres noms de monastères communs à *CPG* 9329.6 et *CPG* 9329.9. Paul (*CPG* 9329.6, n° 18 : moine Nonnos/*CPG* 9329.9, n° 17 : archimandrite Kaïoumas), Jacques (*CPG* 9329.6, n° 22 : moine Alphée/*CPG* 9329.9, n° 15 : archimandrite Romylos), Jean (*CPG* 9329.6, n° 23 : moine Félix/*CPG* 9329.9, n° 16 : archimandrite Thomas) et Hésychios (*CPG* 9329.6, n° 25 : moine Paul/*CPG* 9329.9, n° 4 : archimandrite Eugène) sont des éponymes très courants. Il était tentant d'évoquer pour les couvents d'Agapet et de Siméon (*CPG* 9329.6, n° 20-21 : moines Siméon et Serge) les deux monastères voisins ainsi appelés et connus à Nikertaï d'Apamène. Pourtant, le couvent d'Agapet (n° 20) figure ici dissocié de celui de Maron (n° 15), quand les deux établissements de Maron et d'Agapet semblent au contraire étroitement liés, en Syrie IIe, ouvrant la liste de *CPG* 9329.9 (n° 1-2 : archimandrites Alexandre et Siméon). On a relevé, d'autre part, de nombreuses occurrences de l'éponyme Siméon et, notamment, plusieurs en Antiochène.
On préféra donc considérer que la pétition de 518 concerne bien au premier chef des moines (dissidents, sauf Constantin, n° 17) de Syrie Ire. Des frères chalcédoniens de Syrie IIe, issus peut-être du secteur limitrophe du Ğebel Zāwiye, ont pu se joindre à leur protestation, à titre personnel. Le document ne doit pas entrer au dossier, par ailleurs solide, de la primauté reconnue en Apamène à un monastère de Maron.
247. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 81 [56] [Hamilton-Brooks, p. 211], et Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171], mentionnent sous Justin un archimandrite Siméon de Mār Isḥāq de Gabbūlā.
248. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568-571.

d'Apamée (519) [249]. Au cours de cette assemblée seront aussi dénoncées les violences exercées par Pierre à l'encontre de moines de son ressort. Par ailleurs, la correspondance du patriarche ne concerne aucun couvent de ce secteur oppositionnel, sinon pour en dénoncer globalement les supérieurs [250].

Il faut retenir de cette documentation le monastère chalcédonien de Saint-Maron, dont l'archimandrite Alexandre, premier signataire en 517 [251] et 519 [252], semble bien animer la révolte. Juste après lui figure le nom de l'archimandrite Siméon, tant sur la lettre à Hormisdas [253] que sur la pétition d'Apamée, laquelle précise sa qualité de supérieur de Saint-Agapet [254]. Cet établissement paraît ainsi tenir le second rang [255]. La liste des signataires de 519 livre encore 13 noms de monastères gouvernés par un *presbytéros* [256] et trois par un diacre [257]. Nous connaissons encore, dans le texte même de la pétition d'Apamée, divers couvents qui eurent à subir les exactions du métropolite sévérien [258]. Tous ces monastères sont à placer en Apamène [259].

B. Statut et organisation des monastères

1. Autorité épiscopale

La documentation sévérienne illustre la tutelle que l'évêque du lieu entend exercer sur les établissements de son ressort. En Isaurie, on voit même deux voisins, Paul d'Olba et Hilarion de Diocésarée, se disputer celle d'un monastère [260] que le premier frappe d'*interdit* (ܐܣܪܐ) [261], tandis que le second y consacre un autel [262] et y procède à une ordination [263], exerçant ainsi la juridiction revendiquée. Il est vrai que le conflit comporte un enjeu financier : la *redevance* (ܡܢܐܬܐ) que le couvent doit verser à l'évêque du lieu [264]. Siméon de Qennešrin (Syrie I[re]), quant à lui, chasse un moine de Mār ʻAqībā qu'il soupçonne d'avoir informé Sévère de l'impunité dont jouit le périodeute condamné de Telḥadin (**n° 37**), portant tort au monastère. Sévère doit écrire à l'évêque pour lui demander en grâce de lever la sanction [265]. Inversement, il blâme Nonnos de Séleucie de Piérie (Syrie I[re]) de n'être pas intervenu dans l'affaire du moine Pélage, à Saint-Thomas (**n° 53**), lui enjoignant de se montrer plus vigilant désormais dans la surveillance du monastère : « Nous pressons aussi Votre Sainteté de rester vigilante et de ne souffrir que rien de la sorte ne se reproduise dans ce même saint monastère [266]. » La législation justinienne va consigner expressément ce devoir épiscopal de police des monastères [267].

Sévère exerce pour sa part et sans désemparer de telles prérogatives en Antiochène. Le monastère de Mār Romanos semble entièrement soumis à son autorité, puisqu'il l'utilise à fin d'y reléguer le diacre Philippe (**n° 36**). Sa correspondance

249. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109-110 ; dix-huit signatures d'archimandrites en grec et mention de très nombreux pétitionnaires syriaques.
250. *SL*, Brooks, I, 24, p. 81 [73] ; **n° 27**.
251. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568, l. 15-16. Alexandre est le seul signataire dont la titulature figure explicitement : *Alexander misericordia dei presbyter et archimandrita sancti Maronis* (*Alexandre, par la grâce de Dieu,* presbytéros *et archimandrite de Saint-Maron*).
252. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109, n° 1 : Ἀλέξανδρος πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης τοῦ μακαρίου Μάρωνος (*Alexandre,* presbytéros *et archimandrite du* [monastère] *du bienheureux Maron*).
253. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568, l. 16-17 : *Symeon misericordia dei presbyter et archimandrita* (*Siméon, par le grâce de Dieu,* presbytéros *et archimandrite*).
254. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109, n° 2 : Συμεὼν πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης μονῆς τοῦ μακαρίου Ἀγαπητοῦ (*Siméon*, presbytéros *et archimandrite du* [monastère] *du bienheureux Agapet*).
255. Voir Vööbus 1960, p. 251-252, sur l'importance respective des deux monastères.
256. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109-110 : Théodose (*pres*. Procope, n° 3) ; Hésychios (*presb*. Eugène, n° 4) ; Valentin, sis à Kapriolès (*pres*. Palladios, n° 5) ; Théodore, sis à Basala (*pres*. Étienne, n° 6) ; Bèlios (*pres*. Jean, n° 7) ; Basile (*pres*. Mara, n° 8) ; Barsaba (*pres*. Mousilios, n° 9) ; Thalassios (*pres*. Serge, n° 10) ; Gaïanos (*pres*. Timothée, n° 11) ; Papoulès (*pres*. Julien, n° 13) ; Cyrille (*pres*. Dorothée, n° 14) ; Jacques (*pres*. Romylos, n°15) ; Jean (*pres*. Thomas, n° 16).
257. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109-110 : Eugraphios (*di*. Syméonès, n° 12) ; Paul (*di*. Kaïoumas, n° 17) ; Isaac (*di*. Samuel, n° 18).
258. De Dorothée (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 15-16 ; voir aussi p. 96, l. 19-21) ; de Matrona (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 20) ; Oraga (τὸ Ὀράγων μοναστήριον ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 27) ; Nikertaï (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 5, 33). Un affrontement eut lieu encore à Larissa (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 31), un massacre enfin dans le *sanctuaire du glorieux martyr Antonin* (οἶκος τοῦ καλλινίκου μάρτυρος Ἀντωνίνου) qui servait de cadre à une célébration monastique ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 34 -35. Voir Honigmann 1951, p. 60-62. Rappelons que la pétition antiochienne de 518 livre aussi le nom du couvent du bienheureux Paul de Jugaton ; *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62 : n° 24.
259. État de la question dans Canivet 1977, p. 187-192, § 137-139, et Fourdrin 1990, p. 34-41. La localisation du bourg de Nikertaï, mentionné dans la pétition d'Apamée (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 33) et site des deux couvents voisins d'Agapet et de Siméon, selon Théodoret de Cyr (*Historia religiosa*, III, 4, Canivet et Leroy-Molinghen, t. 1, p. 252 [253] et n. 2), a fait l'objet de recherches particulières mais encore inabouties. La thèse *classique* situe à Nikertaï (Νικέρται, Νικεράτων κώμη) l'un des monastères proches d'Apamée où Théodoret fut moine avant son élévation au siège épiscopal de Cyr (Euphratésie), en 423, et où il se retira en 449 (Tchalenko 1953-1958, t. 1, p. 149, t. 3, p. 101 ; Nasrallah 1970, p. 352-354 ; Naaman 1971, p. 70-80, 132-136 ; Canivet 1977, p. 191-192). Aussi ses partisans recherchent-ils les deux établissements cités dans les environs de la métropole de Syrie II[e]. Sur la base d'une analyse toponymique, Fourdrin les situe plutôt à Deir al-Šarqī, anciennement Deir Samʻan, dont le terroir possède un lieu-dit Ḥīr Nqīrā, autrefois appelé Deir al-Niqāra ; Fourdrin 1993. Voir aussi Dussaud 1927, p. 184-185, 206, et Daou 1972.
260. Honigmann 1951, p. 90-91 ; Frend 1978, p. 224 ; *Id.* 1981, p. 222 ; **n° 39**.
261. *SL*, Brooks, I, 19, p. 78 [70].
262. *SL*, Brooks, I, 4, p. 31 [29].
263. *SL*, Brooks, I, 26, p. 96 [86].
264. *SL*, Brooks, I, 4, p. 31 [28]. On notera que la précision vient d'une lettre de Mousonios de Méloé au *presbytéros* Longin.
265. *SL*, Brooks, I, 37, p. 117 [104-105]. Voir Escolan 1999, p. 340-341.
266. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 425, l. 15-17 [377, l. 26 - 378, l. 1] : ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܕܐܦ ܠܡܛܝܒܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ ܒܣܓܝܐܘܬ ܕܚܝܠܐ ܬܬܦܝܣ. ܘܠܐ ܠܡܫܒܩ ܠܡ ܡܕܡ ܕܐܟܘܬ ܗܢܐ ܢܬܚܕܬ ܒܗ ܒܕܝܪܐ ܩܕܝܫܐ
267. *NI* 133, 4, Schöll-Kroll, p. 672, l. 5-6 : ἀλλὰ καὶ ὁ πόλεως ἑκάστης ἐπίσκοπος πρόνοιαν τούτου ἐχέτω (*l'évêque de chaque ville surveillera également* [la discipline monastique]).

avec l'archimandrite de Saint-Syméon, dans le cadre de l'affaire Nonnos (**n° 46**) – avec envoi de courriers officiels et d'ἐκκλησιέκδικοι/ܐܩܠܝܣܝܐܩܕܝܩܘ – montre également le rapport de dépendance hiérarchique où se trouve le célèbre établissement [268]. À Mār Bassos, il tranche *ès qualités* un cas disciplinaire [269] – dont l'ont vraisemblablement averti non les moines eux-mêmes mais des informateurs qu'il ne désigne pas par leurs noms [270]. À Téléda, il persuade l'archimandrite Siméon de revenir sur sa décision d'abandonner la direction du monastère pour se consacrer à l'ascèse et le délie des vœux qu'il aurait prononcés en ce sens [271]. Sa participation financière à la fondation du *presbytéros* Eustathe, inopportune au plan budgétaire [272], l'associe comme évêque à l'entreprise, dans l'esprit des dispositions qui vont institutionnaliser l'accord épiscopal préalable à l'installation d'un nouveau monastère [273].

L'évêque métropolitain doit suppléer encore à un suffragant défaillant. Dans l'affaire d'Isaurie, Sévère invite donc Solon de Séleucie à faire observer lui-même l'interdit prononcé par Paul, à titre conservatoire [274], puis à rapporter la mesure, par suite de la désertion dudit évêque d'Olba [275]. Devant l'incurie de Nonnos de Séleucie de Piérie (Syrie I[re]), on sait comment intervint le métropolite antiochien, avec le concours du comte d'Orient, pour mettre fin au scandale de Saint-Thomas (**n° 53**). Les moines sont menacés de poursuites judiciaires, en cas de nouveau débordement, et doivent souscrire une profession de foi « orthodoxe » affichée à la porte du couvent. L'autorité métropolitaine explique également l'injonction de Sévère aux moines de Mār Isḥāq (**n° 19**).

Comme patriarche, Sévère contrôle encore le monastère de Marc, près de Tarse (Cilicie I[re]), directement rattaché au siège apostolique d'Antioche et qui tient ce privilège d'une charte impériale (**n° 58**). On a déjà vu que la visite pastorale de l'automne 514, sans doute essentiellement consacrée aux grands centres monastiques de l'intérieur (Antiochène, Chalcidène, Cyrrhestique) débordait sensiblement les contours de la Syrie I[re] et qu'il s'agissait en fait d'une inspection patriarcale, objet d'un probable rapport à la session d'automne du synode oriental. La subvention de cinquante dariques consentie – en contractant un prêt – au *presbytéros* Apaphon [276] est aussi mentionnée dans une lettre *aux Pères* (ܠܘܬ ܐܒܗ̈ܬܐ) [277]. Le titre d'*abbé* (ἀββᾶς/ܐܒܐ) que réserve Sévère à cet ecclésiastique pourrait suggérer un archimandrite venu, comme Eustathe, chercher le financement d'une fondation monastique [278]. Le rapport au synode inclinerait alors à situer celle-ci dans une zone plus éloignée d'Antioche.

2. *L'archimandrite* (ἀρχιμανδρίτης/ܪܝܫ ܕܝܪܐ)

Le supérieur du monastère porte le tire d'ἀρχιμανδρίτης – chef de la μάνδρα ou *bergerie* – que rend exactement le syriaque ܪܝܫ ܕܝܪܐ. L'affaire de l'archimandrite Marc (**n° 58**) nous renseigne sur son mode de désignation : élection par ses frères, avalisée par l'évêque du lieu [279]. Ses responsabilités concernent aussi bien la discipline proprement dite que la direction spirituelle. Il ne saurait d'ailleurs s'y soustraire ou s'en démettre, fût-ce pour sa propre sanctification, comme Sévère l'écrit à Siméon de Téléda [280]. En revanche, négligences ou erreurs doctrinales peuvent lui valoir suspension : l'abbé de Saint-Thomas n'en sera exempté qu'eu égard à son âge (**n° 53**), et Marc doit signer une formule de satisfaction, valant rétractation dogmatique. Au double plan disciplinaire

268. Voir à ce propos l'analyse de Moosa 1986, p. 64-68. Cet auteur montre bien l'impossibilité de dissocier juridiction épiscopale et communion christologique ; *contra* Nasrallah, p. 61, n. 63. On sait d'ailleurs que Saint-Syméon restera définitivement au pouvoir des adversaires de Chalcédoine, ce qui va susciter par contrecoup, dans la seconde moitié du VI[e] siècle, l'institution d'un culte et d'un pèlerinage chalcédoniens de saint Syméon le Jeune sur le Mont Admirable (Θαυμαστὸν ὄρος), entre Antioche et Séleucie de Piérie, sur la rive droitre de l'Oronte.
269. *SL*, Brooks, X, 6, p. 503-504 [447] ; à propos d'un moine ayant abandonné femme et enfants.
270. *Ibid*., p. 503, l. 13 [447, l. 9] : ܒܢܝ̈ܐ ܐܢܫܝ̈ܢ ܚܫܝ̈ܒܐ (*des gens respectables*).
271. *SL*, Brooks, VII, 3, p. 419-420 [371-373]. C'est encore le rapport de tiers qui a informé Sévère des intentions de Siméon.
272 . *SL*, Brooks, I, 35, p. 115 [103].
273. *NI* 5, 1, Schöll-Kroll, p. 29 ; *NI* 67, 1, Schöll-Kroll, p. 344. Ces constitutions renouvellent et précisent, en 535 et 538, les dispositions du canon 4 de Chalcédoine (451) ; *CConcŒc*, p. 73.
274. *SL*, Brooks, I, 19, p. 78 [70].
275. *SL*, Brooks, I, 26, p. 97 [87].
276. Voir p. 86-87.
277. *SL*, Brooks, I, 42, p. 133 [120].
278. Notons cependant que cette appellation d'ἀββᾶς/ܐܒܐ [= *père*] n'implique pas nécessairement un supériorat monastique. Voir Pargoire 1925, p. 69-70.
279. *SL*, Brooks, V, 5, p. 327, l. 11-13[292, l. 11-14], 328, l. 10-13 [293, l. 5-10] = *DAA* 2, p. 353, § 519 : ܕܢܣܩܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܬܫܐܠ ܠܡܢܝܢܐ ܕܐܚ̈ܐ ܗܢܘܢ ܕܥܡܪܝܢ ܒܗ ܒܕܝܪܐ. ܘܕܒܠ ܠܨܒܝܢܐ ܕܗܢܘܢ ܕܣܓܝܐܝܢ ܬܬܦܝܣ ([C'est le devoir de] *Votre Sainteté de considérer le nombre des frères qui habitent dans le monastère et d'accéder au désir de ceux qui sont la majorité*) ; ܕܝܠܟܘܢ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ. ܕܬܦܪܢܣܘܢ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܪܝܫܘܬܗ ܘܦܘܪܢܣܗ ܕܕܝܪܐ. ܠܘܬ ܨܒܝܢܐ ܕܐܚ̈ܐ ܗܢܘܢ ܕܣܓܝܐܝܢ. ܡܛܠ ܕܒܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܠܡܫܡܠܝܘ ܕܣܓܝܐܐ ܘܠܐ ܝܬܝܪܬܐ ܗ̇ܠܐ ܠܡܫܠܡ. (*Il vous incombe, comme j'ai dit, de régler la question du supériorat et de la direction du monastère, selon l'opinion des frères qui sont les plus nombreux, parce qu'en la matière il convient d'accomplir* [le vœu de] *la majorité*). Ces dispositions correspondent à la dernière réglementation de Justinien de 546 ; *NI* 123, 34, Schöll-Kroll, p. 618. Celle de 535 prévoyait un simple choix par l'évêque du lieu ; *NI* 5, 9, Schöll-Kroll, p. 34.
280. *SL*, Brooks, VII, 3, p. 419-420 [371-373]. En fait, l'archimandrite du grand monastère ne se proposait pas exactement de résigner sa charge mais d'en transférer les responsabilités à un administrateur chargé de gouverner l'établissement. Voir Escolan 1999, p. 296 et n. 6.

et doctrinal, l'archimandrite répond en effet devant l'évêque de ses moines comme de lui-même, principe consigné bientôt dans le *Code Justinien* de 534 [281].

3. Problème de l'exarchat

Par principe, il n'existe qu'un archimandrite par établissement. Des complexes monastiques comme Téléda (Syrie I[re]) rassemblaient cependant, dans un même district, plusieurs filiales placées sans doute sous l'autorité d'un seul abbé [282]. On connaît encore, à Constantinople et en Palestine, un plus haut degré d'organisation du τάγμα monastique. Le supérieur du monastère de Dalmatios exerce un certain contrôle des moines de la ville impériale, avec le titre d'*exarque des pieux monastères* (ἔξαρχος τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων). En 518, un exarque Alexandre, archimandrite dudit couvent, souscrit ainsi, le premier, le rapport des moines à la σύνοδος ἐνδημοῦσα contre Sévère [283]. De même, en 536, un exarque et archimandrite Marianos parafe-t-il en tête les différents documents monastiques hostiles au patriarche déchu [284]. Déjà, en 494, Salluste de Jérusalem avait promu exarques des monastères les archimandrites Théodose et Sabas, avec autorité respective sur les cénobites et les anachorètes du désert de Juda [285]. Les deux titulaires feront servir leur fonction à une très efficace défense des positions chalcédoniennes en Palestine, couronnée par l'éviction des messagers de Sévère en mai 513 (**n° 14**) et l'adhésion publique, fin 516, de Jean III de Jérusalem aux thèses du concile [286]. Les masses monastiques, par leurs soins mobilisées et dirigées, auront eu le dernier mot [287].

Les historiens maronites reconnaissent une organisation de ce type en Syrie II[e], constituée sous l'égide du supérieur du monastère de Saint-Maron [288]. Son archimandrite Alexandre ouvre en effet la liste des pétitionnaires monastiques de 517 et 519 [289]. C'est aussi le seul signataire dont le nom et la qualité figurent en toutes lettres sur l'un et l'autre document, nouvel indice qu'il exerçait quelque autorité sur les couvents voisins et jouait sans doute un rôle dirigeant dans la fronde chalcédonienne qui détacha la province de la communion de Sévère à partir de 515 (**n° 25-*28***). Au synode constantinopolitain de 536 – qui voit la condamnation définitive de l'ancien patriarche d'Antioche – un diacre Paul représente Saint-Maron en qualité d'« apocrisiaire (…) du *monastère exarque* des pieux monastères de Syrie II[e] » [290]. Le libelle que les moines présents adressent alors à Justinien précise qu'il s'agit d'un « délégué de la *fédération* des très dévots archimandrites et moines de ladite région » [291]. Celui qu'ils présentent au patriarche Ménas indique enfin que Paul signe « au nom de *tous* les moines de là-bas » [292]. L'identification du fondateur et éponyme de l'établissement, l'appartenance « maronite » de ce dernier – au sens médiéval du terme – posent peut-être des problèmes que l'on n'abordera

281. *CI*, I, 3, 39, Krüger, p. 42 : Θεσπίζομεν μηδένα δύο ἡγεῖσθαι μοναστηρίων, ἀλλὰ εἶναι μὲν ταῦτα ὑπὸ τὸν τῆς ἐνορίας, καθ'ἣν διάγουσι, θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον, ἕκαστον δὲ ἡγούμενον ἔχειν ἕνα, ἐφ'ᾧ τε τῇ μὲν τοῦ ἡγουμένου καταστάσει καὶ τοῖς παρ'αὐτοῦ γινομένοις ἐγκινδυνεύειν τὸν ἐπίσκοπον, τῇ δὲ τῶν μοναχῶν τὸν ἡγούμενον (*Nous ordonnons que personne ne soit à la tête de deux monastères mais que ceux-ci soient soumis à l'autorité du très dévot évêque du diocèse où ils se trouvent, chacun ayant un supérieur, en sorte que l'évêque soit le garant des dispositions du supérieur et de ses actes, et que le supérieur le soit aussi de ceux de ses moines*).

282. D'où, au sens propre, cette appellation de *grand monastère* (ܕܝܪܐ ܪܒܬܐ) réservée à Téléda dans les textes sévériens et jacobites.

283. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 68, n° 1 : Ἀλέξανδρος ἐλέει θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης μονῆς τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης Δαλματίου καὶ **ἔξαρχος τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων** (*Alexandre, par la grâce de Dieu, presbytéros et archimandrite du couvent de Dalmatios, de sainte mémoire, et* ***exarque des pieux monastères***).

284. *CPG* 9325.1-3, 9329.2-3, Schwartz, p. 133, l. 32, p. 134, l. 15, p. 142, n° 1, p. 33, n° 1, p. 44, n° 1 : Μαριανὸς ἐλέει θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης μονῆς τοῦ ἐν ἁγίοις Δαλματίου καὶ **ἔξαρχος τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων** ταύτης τῆς βασιλίδος πόλεως (*Marianos, par la grâce de Dieu, presbytéros et archimandrite du couvent de Saint-Dalmatios et* ***exarque des pieux monastères*** *de cette cité impériale*).

285. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 115 [Festugière, p. 41] : πάντων τῶν τῆς ἐρήμου μοναχῶν ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ παρὰ τῷ πατριάρχῃ ἀρρωστοῦντι συναθροισθέντων προεβλήθησαν κατὰ κοινὴν ψῆφον Θεοδόσιος καὶ Ζάβας **ἀρχιμανδρῖται καὶ ἔξαρχοι** πάντων τῶν ὑπὸ τὴν ἁγίαν πόλιν μοναστηρίων (*tous les moines du désert se rassemblèrent alors dans la maison épiscopale au chevet du patriarche malade, et, par un commun vote, Théodose et Sabas furent promus* ***archimandrites et exarques*** *de tous les monastères dépendant de la ville sainte*) … ὁ μὲν ἀββᾶς Θεοδόσιος **ἀρχηγὸς γέγονε καὶ ἀρχιμανδρίτης** παντὸς τοῦ κοινοβιακοῦ κανόνος (*abbâ Théodose fut* ***chef suprême et archimandrite*** *de tous ceux qui suivent la règle cénobitique*) … ὁ δὲ πατὴρ ἡμῶν Σάβας **ἄρχων κατεστάθη καὶ νομοθέτης παντὸς** τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου καὶ πάντων τῶν ἐν τοῖς κέλλαις ζῆν προαιρουμένων (*notre père Sabas* ***fut établi chef et législateur*** *de tous ceux qui mènent la vie anachorétique et choisissent de vivre en cellule*).

286. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 151-152, [Festugière, p. 79-82].

287. Lebon 1909, p. 65 ; Génier 1909-1910, p. 315-318 ; Duchesne 1925, p. 33-34 ; Schwartz 1934, p. 258 ; Stein, Palenque 1949, p. 176 ; Peeters 1950, p. 10-23 ; Charanis 1974, p. 101-102 ; Frend 1978, p. 230-231 ; Gray 1979, p. 43 ; Perrone 1980, p. 163-169 ; Patrich 1995, p. 305-307 ; Flusin 1998a, p. 584 ; Maraval 1998, p. 131.

288. Ainsi Dūwayhī (*Vatican syr.* 397, c. 7) ; Naironius 1679, p. 6-9 ; Dib 1962, p. 5-7 ; Mahfoud 1967, p. 65-67 ; Naaman 1971, p. 46-48, 150-151. Les auteurs catholiques occidentaux adoptent ce point de vue : Pargoire 1925, p. 71 ; Nau 1903, p. 343-345 (1984, p. 265-266 et n. 3) ; Vailhé 1901-1907, p. 96-97 ; Lammens 1914, t. 1, p. 118, t. 2, p. 84 ; Leclercq, « Maron », dans : *DACL* 10/2 (1932), col. 2189. En fait, ce schéma historiographique remonterait plutôt à Baronius ; Rouhana 1998, p. 164-165, 234-235, 295-297.

289. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568, l. 15-16 ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109, n° 1.

290. *CPG* 9325.1, Schwartz, p. 134, l. 6-7 ; 9325.3, Schwartz, p. 146, n° 85 ; 9329.2, Schwartz, p. 38, n° 97 ; 9329.3, Schwartz, p. 52, n° 139 : ἀποκρισιάριος μονῆς (…) **τῆς ἐξαρχούσης** τῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ Συρίᾳ εὐαγῶν μοναστηρίων.

291. *CPG* 9325.1, Schwartz, p. 134, l. 8 : ἀποσταλεὶς ἐνταῦθα παρὰ τοῦ **κοινοῦ** τῶν θεοφιλεστάτων ἀρχιμανδριτῶν καὶ μοναχῶν τῆς αὐτῆς χώρας.

292. *CPG* 9325.3, Schwartz, p. 134, l. 86 : ὑπὲρ **πάντων** τῶν ἐκεῖσε μοναχῶν ὑπέγραψα.

pas ici. L'existence d'une organisation structurelle des monastères du secteur et la reconnaissance par ceux-ci d'une certaine primauté d'honneur et de combat à l'archimandrite de Saint-Maron semblent cependant avérées [293].

4. Moines ordonnés

Les monastères syriens du VI[e] siècle possèdent le plus souvent leur propre église [294], où des moines ordonnés assurent pour la communauté le service liturgique. De fait, les archimandrites de la correspondance sévérienne sont qualifiés le plus souvent comme *presbytéroi* : Néon à Tagaï (Isaurie) [295] ; Marc, près de Tarse (Cilicie I[re]) [296] ; Siméon au grand monastère de Téléda (Syrie I[re]) [297]. On sait aussi que le *presbytéros* Eustathe [298] fonde un monastère en Antiochène et qu'il faut peut-être voir en son confrère Apaphon [299] un autre abbé (nécessiteux). Ajoutons le *presbytéros* Ignace, mentionné par Sévère à propos du périodeute scandaleux de Telḥadin (**n° 37**), sans doute identique au supérieur de Mār 'Aqībā chassé par Paul le Juif [300]. Les documents monastiques de Syrie II[e] fournissent en tout seize noms d'archimandrites *presbytéroi* [301]. De simples moines peuvent recevoir aussi le sacerdoce. Tel semble le cas de Cosme de Mār 'Aqībā [302], de Polyeucte et Zénon – ses codestinataires (?) d'une lettre sévérienne [303], des quelque cent cinquante et un *presbytéroi* signataires – sans mention d'un supériorat – de la lettre de 517 à Hormisdas [304]. De telles ordinations monastiques paraissent d'ailleurs se multiplier à mesure que se durcit le conflit christologique, tant pour combler le manque de prêtres sévériens que pour renforcer, dans les deux camps, l'implication militante du clergé [305].

Il existe aussi des moines ordonnés diacres. Le *presbytéros* Eustathe presse ainsi Sévère de consacrer Jean – un ancien esclave – pour le service de son nouvel établissement [306]. En 518, un diacre Nonnos, du monastère du bienheureux Paul, pétitionne aussi contre le patriarche antiochien [307]. La lettre monastique à Hormisdas présente trente-trois noms de diacres, sans mention de supériorat [308]. On y trouve en outre quelque huit archimandrites de ce rang liturgique [309], tandis que trois – dont le premier attesté déjà en 517 (?) – signent encore la pétition d'Apamée (519) [310]. Doit-on supposer, comme semble d'ailleurs l'indiquer leur place en fin de liste, qu'ils gouvernaient les plus modestes établissements ? [311]

Notons enfin que les moines représentent un vivier, apparemment de plus en plus sollicité, de recrutement du clergé séculier. Cela vaut bien sûr pour les évêques : Sévère lui-même, tiré de sa retraite de Maïouma en 512 ; avant lui, Flavien II, qui venait de Tilmognôn (Syrie II[e]) [312] ; Étienne de Mār Isḥāq (Syrie I[re]), pressenti pour le siège voisin d'Anasartha (**n° 19**). Le phénomène concerne aussi des grades inférieurs de la cléricature. À Antioche, Sévère a ordonné diacres les moines Philippe (**n° 36**) ou Élie (**n° 63**). À Philadelphie d'Isaurie, l'ancien moine Jean, peut-être ordonné par l'évêque Victor, semble bien exercer des fonctions archidiaconales [313]. À Apamée (Syrie II[e]), Sévère doit avertir le métropolite Étienne de ne pas ordonner diacre un autre moine Jean, sans l'accord préalable de son archimandrite et de sa communauté d'origine de Mār 'Aqiba (Syrie I[re]) [314]. Entrés de plain-pied dans la cléricature, ces moines ordonnés et parfois investis, hors de leurs monastères, de fonctions proprement ecclésiastiques contribuent à souder τάγμα monastique et hiérarchie.

293. Voir Vööbus 1960, p. 252 : *this monastry must have grown very rapidly and with such a tempo that it surpassed others and so that* (…) *it must have been very active, and could appear in the rank of a leading monastry in the whole area*.
294. Église, tombeau collectif et bâtiment (d'habitation ?) constituent les trois critères archéologiques dont la réunion permet en effet de conclure à la qualité monastique d'un établissement rural, ainsi dans le Massif calcaire. Les couvents urbains, quant à eux, ne semblent pas avoir toujours possédé de chapelles particulières. À Saint-Thomas de Séleucie de Piérie (Syrie I[re]), les moines se contentaient sans doute de l'église du quartier portuaire où ils habitaient eux-mêmes : le nom de ce sanctuaire a d'ailleurs fini par désigner le couvent lui-même.
295. *SL*, Brooks, V, 3, p. 318 [283], 320 [285] ; *CL*, Brooks, n° 33, *PO*, t. 12, p. 267.
296. Voir **n° 58**.
297. *SL*, Brooks,V, 9, p. 365 [323].
298. *SL*, Brooks, I, 35, p. 114 [102].
299. *SL*, Brooks, I, 42, p. 133 [120].
300. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 80 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210]) ; Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171]).
301. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568, l. 15 : Alexandre (*CPG* 9329.9, n° 1) ; l. 16 : Siméon (*CPG* 9329.9, n° 2) ; l. 18 : Procope (*CPG* 9329.9, n° 3) ; p. 571, l. 25 : Danihel. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109, n° 1 : Alexandre ; n° 2 : Siméon ; n° 3 : Procope ; n° 4 : Eugène ; n° 5 : Palladios ; n° 6 : Étienne ; n° 7 : Jean ; n° 8 : Mara ; n° 9 : Mousilios ; n° 10 : Serge ; n° 11 : Timothée ; n° 13 : Julien ; n° 14 : Dorothée ; n° 15 : Romylos ; n° 16 : Thomas.
302. *SL*, Brooks, I, 38, p. 122-123 [109-110].
303. **N° 57** ; *SWSyrTr*, n° 32/77 ; *DAA* 2, p. 128, § 172.
304. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568-571.
305. Sur l'ordination des moines et le sacerdoce monastique, voir l'analyse d'Escolan 1999, en particulier p. 273, 281-283.
306. *SL*, Brooks, I, 35, p. 114 [102].
307. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 18.
308. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568-571.
309. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 571, l. 7 : Azizos ; l. 8 : Antonin ; l. 9 : Étienne ; l. 14-15 : Nonnos ; l. 17 : Jean ; l. 19-20 : Makédonios (?) ; l. 21-22 : *Symeonius* ? (= *CPG* 9329.9, n° 12 ?) ; l. 22 : Ménas.
310. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109, n° 12 : *Syméonès* ; p. 110, n° 17 : Kaïoumas ; n° 18 : Samuel.
311. Dans le monde monastique, toutefois, grade liturgique et responsabilité communautaire ne correspondent pas toujours rigoureusement. Voir Escolan 1999, p. 288-290.
312. Évagre le Scholastique, *Historia ecclesiastica*, Bidez-Parmentier, p. 131, l. 13-15 [Festugière, p. 342, l. 16-18].
313. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 426-428 [378-380]. Il convient de distinguer ce moine Jean aussi bien de l'ancien esclave proposé par le *presbytéros* Eustathe pour le diaconat dans son monastère d'Antiochène (*contra* Brooks, *SL*, Index, p. 469) que de Jean Mandritès, paramonaire à Tyr (*contra* Vasiliev 1950, p. 151-153, n. 25, 34).
314. *SL*, Brooks, VII, 6, p. 430 [382].

5. Fonctions monastiques

Les signatures monastiques évoquées plus haut font connaître des charges internes et de représentation dont se trouvent investis certains pétitionnaires. Un diacre Jean parafe ainsi la lettre de 517 à Hormisdas, en troisième position, avec le titre de *dispensator* [315]. Il s'agit d'un économe, responsable financier devenu nécessaire avec la croissance des établissements et la richesse acquise – notamment par les grands centres – et dont, à l'instar des évêchés, les monastères commencent à se doter systématiquement [316]. Sa dignité diaconale et le rang qu'il tient dans la liste, juste après les archimandrites Alexandre et Siméon, chefs de la fronde chalcédonienne et monastique en Syrie IIe, indiquent combien ces couvents du VIe siècle sont devenus aussi des puissances foncières et économiques [317].

À l'extérieur, leurs délégués portent, on le sait, le nom d'« apocrisiaires ». Constantin, moine au couvent d'Astérios, signe en cette qualité contre Sévère en 518 [318] ; de même, le moine et diacre Paul qui représente Saint-Maron et l'exarchat monastique de Syrie IIe à Constantinople en 536 [319]. Sévère lui-même avait rempli semblable charge auprès d'Anastase, en 508, au nom des moines antichalcédoniens du secteur palestinien de Maïouma. Une ambassade de ce type semble confiée en 517 aux moines Jean et Serge, envoyés d'abord dans la capitale impériale par les couvents dissidents de Syrie IIe. Éconduits, ils poursuivront jusqu'à Rome, auprès du pape Hormisdas [320].

6. Le monachisme féminin

Moins documentés, les couvents de femmes ne manquent pas absolument aux sources sévériennes. Entre 513 et 518, le patriarche expose à Valériana [321] les principes de direction d'un monastère féminin [322]. Avant d'entrer en religion, la destinataire appartenait sans doute à la plus noble société de Constantinople mais ces directives valent *a fortiori* pour les établissements de la propre juridiction de Sévère. Peut-être vers la même époque, celui-ci répond encore à la supérieure Eugénie [323], sur une question d'exégèse [324]. Au plan institutionnel, il convient de relever que ces deux correspondantes possèdent titre et rang de *diaconesse* et d'*archimandritesse* (ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܘܪܝܫܬܐ ܕܕܝܪܐ). Sévère aura l'occasion de préciser ailleurs, pendant son exil, la distinction à faire entre la charge réelle incombant aux diaconesses séculières – le baptême des femmes – et le grade *purement honorifique* (ܡܛܠ ܐܝܩܪܐ ܒܠܚܘܕ) conféré à des moniales [325], ainsi pour marquer leur supériorat. Attribuée au patriarche, l'*Hymne* n° 348 célèbre la virginité des sœurs consacrées [326]. La pétition d'Apamée (519) signale en Syrie IIe un couvent féminin de Matrona, victime des exactions du métropolite Pierre [327]. Ajoutons enfin que les moniales de l'Église d'Édesse (Osrhoène) font l'objet de la sollicitude spécifique de Philoxène de Mabboug [328].

C. La discipline monastique

1. Sévère et la tradition ascétique syrienne

Les moines syriens demeurent marqués par une tradition d'anachorèse individuelle et de très rude ascèse, dont le patriarche s'efforce à l'occasion de tirer parti mais qu'il s'attache surtout à contrôler. Les prouesses des stylites ou des reclus, volontiers associées à des manifestations miraculeuses, ont en effet défini en Syrie un monachisme charismatique qui s'impose même à la vie cénobitique et ne peut qu'inquiéter l'autorité hiérarchique [329].

Étranger au pays et lui-même éduqué dans le milieu moins typé et plus cosmopolite des moines de Palestine, Sévère semble éprouver quelque défiance devant l'ascendant exercé par les ascètes syriens et leur indépendance. Il impute à orgueil et vanité ce particularisme parfois trop affiché :

315. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568, l. 17-78. Du Cange traduit οἰκονόμος ou ἐπιδαπανητής ; *GSML*, t. 2, col. 1546.
316. Leclercq, « Économe », dans : *DACL* 10/2 (1932), col. 1885.
317. Le tournant semble pris dès la première moitié du Ve siècle, à en juger par les plaintes d'un Isḥaq d'Antioche. Voir Vööbus 1960, p. 147-150 ; *Id.* 1988, p. 82-94. Notons qu'une législation se met en place pour contrôler la gestion de ces biens monastiques, comme en témoigne, en 537, une lettre de Sévère au diacre Misæl portant défense de les aliéner ; *SL*, Brooks, I, 63, p. 217 [195] = *DAA* 2, p. 128, § 172. Cette injonction est contemporaine des dispositions justiniennes de même nature prises en 535 ; *NI* 7, 11, Schöll-Kroll, p. 61.
318. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 17.
319. *CPG* 9325.1, Schwartz, p. 134, l. 6-11 ; 9325.3, Schwartz, p. 146, l. 6-11 ; 9329.2, Schwartz, p. 38, n° 97 ; 9329.3, Schwartz, p. 52, n° 139.
320. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 567, l. 6-12.
321. *PLRE* 2, p. 1141 : Valeriana 3.
322. *SL*, Brooks, VII, 1, p. 411-414 [364-368] ; *DAA* 2, p. 358-360, § 526.
323. *PLRE* 2, p. 416 : Eugenia 2.
324. *CL*, Brooks, n° 110, *PO*, t. 14, p. 273-274 ; à propos de *Pr* 23,1-2 ; lettre est datée entre 513 et 538.
325. *SL*, Brooks, I, 62, p. 216 [194]. De pieuses femmes peuvent le recevoir aussi, tout en restant chez elles, mais ils ne s'agit pas d'archimandritesses ; voir *SL*, Brooks, I, 49, p. 154 [139].
326. Brooks, *PO*, t. 7, p. 781-782.
327. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 20.
328. *Ep. spir. II* (= *Lettre aux prêtres édesséniens Abraham et Oreste*), Frothingham, p. 44 [45]. Il s'agit de les protéger de l'influence néfaste des écrits d'Étienne bar Ṣūdaylī.
329. Sur l'héritage du premier ascétisme syrien, voir Escolan 1999, en particulier p. 11-69. Dans la perspective ouverte par les travaux de P. Brown, on a beaucoup insisté sur la sociologie du mouvement. Le prestige individuel, acquis auprès des populations rurales, met les athlètes en position de se substituer à leur encadrement traditionnel défaillant et d'assurer, vis-à-vis des puissants, un patronage de type nouveau ; Brown 1985. Il faut toutefois appréhender l'ascétisme individuel dans un rapport étroit avec les institutions cénobites et épiscopales ; Rousseau 1997.

« Je passe sous silence ceux qui ont choisi pour eux-mêmes la vie monastique, tant hommes que femmes, qui disent et qui écrivent dans leurs lettres et dans leurs manuscrits : “un tel qui est revêtu du sac” ou “une telle qui porte du fer” ou “un tel qui est reclus” et qui oublient que le Législateur a dit : “Que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite” (*Mt* 6,3) [330]. » L’intervention d’un athlète fameux et vénéré dans le débat christologique [331] et la caution qu’il peut accorder aux adversaires dogmatiques représentent en outre une grave menace. Au plan théologique, Sévère insiste donc sur la distinction paulinienne entre le don de sagesse ou de science et celui de guérison ou de miracle : l’un et l’autre ne relevant pas du même ordre, l’Esprit n’en gratifie pas nécessairement les mêmes bénéficiaires ; il faut ainsi distinguer magistère et ascèse [332].

Dans la pratique, le patriarche doit cependant composer avec le mouvement ascétique et tâcher d’en capter le prestige. Peu après le synode du ralliement (**n° 10**), au printemps 513, il consacre à saint Syméon le Stylite, la plus haute figure de l’ascèse orientale, une homélie cathédrale qui célèbre aussi bien les prouesses de l’athlète que la pureté de sa foi [333]. L’exorde entier tend à démontrer que l’impie Théodoret a menti de prétendre que le héros syrien approuvait Chalcédoine [334], alors qu’il communiait avec le parti contraire et qu’ainsi se confondaient sa sainteté et son « orthodoxie » [335]. Par la suite, Sévère ira jusqu’à se faire accompagner à Constantinople, en 536, de l’ancien stylite Ze‘ora, pour rallier des sympathies à sa cause. Au fond, il admet bien la théologie charismatique du monachisme syrien : « Ils ne reçoivent pas la Loi sur des tables de pierre, déclare-t-il des moines dans son *HC* 61, mais ils possèdent écrites sur les tables de leur cœur les lois de l’Esprit [336]. » Ses préférences vont toutefois à une ascèse réglée, telle qu’il l’a pratiquée lui-même, susceptible de sanctifier la communauté chrétienne tout entière [337], et sur laquelle peut s’exercer davantage son contrôle disciplinaire. Prononcée le jour de la Saint-Jean-Baptiste, à la suite de l’inspection patriarcale des monastères de l’intérieur, *HC* 61 constitue un vibrant plaidoyer pour un monachisme cénobitique, exemplaire et apaisé.

2. La législation monastique

Chaque communauté suit d’abord des préceptes recueillis de l’exemple et de l’enseignement de son fondateur. Dans son éloge de Syméon le Stylite (*HC* 30), Sévère évoque ainsi la règle d’absolue pauvreté autrefois définie par Mār Bassos. Les disciples de ce dernier ascète se refusaient à cuire du pain, attendant toute leur subsistance de la charité chrétienne [338]. À de semblables dispositions – de portée surtout spirituelle – vont se superposer progressivement des canons normatifs de la vie cénobitique, d’origine monastique mais aussi épiscopale. On a déjà mentionné ceux que la tradition rattache à Rabboula d’Édesse (411/2-435), premier effort syrien assez systématique. Le durcissement du conflit christologique voit au tournant du VIe siècle – soit vers les temps du patriarcat de Sévère – Philoxène de Mabboug (485-522) définir quant à lui des règles de combat, pour mobiliser les moines au service de leur évêque et de l’« orthodoxie » [339]. Au sein des monastères eux-mêmes se poursuit cependant tout un travail de codification, ainsi à Mār Mattai, en Mésopotamie [340].

330. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 219, l. 5-9 : ܫܒܘܩ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܕܠܢ̈ܫܐ ܕܕܝܪܘܬܐ ܓܒܘ ܠܗܘܢ ܓܒܪ̈ܐ ܚܕܐ ܘܢܫ̈ܐ܆ ܘܐܡܪ̈ܝܢ ܘܒܐܓܪ̈ܬܐ ܘܒܦܘܢܩܝܬܐ ܟܬܒܝܢ܆ ܦܠܢ ܗܘ ܠܒܝܫ ܣܩܐ܆ ܦܠܢܝܬ ܗܝ ܕܠܒܝܫܐ ܦܪܙܠܐ܆ ܦܠܢ ܗܘ ܕܚܒܝܫ܆ ܘܛܥܝܢ ܠܗܘ ܕܐܡܪ ܢܡܘܣܐ ܕܐܡܪ܆ ܠܐ ܬܕܥ ܣܡܠܟ ܡܢܐ ܥܒܕܐ ܝܡܝܢܟ܀ Homélie prononcée pour l’anniversaire de son de son ordination épiscopale (18/11/516).

331. On peut dater le phénomène du concile d’Éphèse II (449). L’empereur Théodose II y convoqua Barṣauma, non pour éclairer les débats de sa compétence théologique – il était analphabète et ignorait le grec – mais pour sa notoriété d’ascète ; Vööbus 1960, p. 204-208.

332. Voir la remarque sévérienne sur le témoignage de l’historien Socrate à propos de Spyridion de Chypre, *Liber contra impium grammaticum* (*CPG* 7024) ; Lebon, t. 3, p. 245 [180-181] : ܘܕܠܐ ܬܘܒ ܡܠܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܐܝܬ ܗܘܬ ܠܗ܆ ܐܠܐ ܕܒܡܥܒܕܢܘܬܐ ܡܥܕܪ ܗܘܐ܆ ܕܐܬ̈ܘܬܐ ܘܕܚܝ̈ܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ܆ ܠܚܕ ܡܠܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܡܬܝܗܒܐ ܒܪܘܚܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܚܝ̈ܠܐ. ([Socrate n’a pas dit] *non plus qu’il possédait la parole de sagesse mais qu’il avait été gratifié de la puissance d’opérer des prodiges et des miracles. Comme le dit l’Apôtre : « À l’un, c’est une parole de sagesse qui est donnée par l’Esprit, à l’autre la puissance d’opérer des miracles »* [*1Co* 12,8-10]). Voir le commentaire de Brown 1998a, p. 151-152. Le patriarche insiste aussi sur l’inculture de saint Syméon pour montrer la vanité des chalcédoniens à faire du stylite un docte partisan de la christologie des deux natures ; *HC* 30, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 608-610 ; *SL*, Brooks, V, 11, p. 337 [334].

333. *HC* 30, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 608-638 [609-639]. Elle fut donnée le jour de la fête du Stylite, anniversaire de sa mort : le lundi 2 septembre (plutôt que le samedi 27 juillet, autre terme de l’alternative selon Brière 1960, p. 53). Sur la date de la mort de Syméon, voir Downey 1961, p. 480 et n. 19. Le saint semble bien avoir finalement disposé d’un *martyrion* particulier, où son corps fut inhumé après translation à Antioche ; Downey, *Ibid.*, p. 482 et n. 28. C’est là que Sévère aura donc prêché. Sur les intentions polémiques de l’homélie, voir Harvey 1993, p. 221-227 ; Escolan 1999, p. 356.

334. Sévère revient sur la portée de cet exorde (προοίμιον/ܦܪܘܐܡܝܘܢ) dans une lettre au lecteur Étienne de Constantinople (*SL*, Brooks, VIII, 1, p. 441-442 [393]) puis, vers 520/534, aux deux *presbytéroi* antiochiens Jean et Jean (*SL*, Brooks, V, 11, p. 377 [334-335]).

335. Il faudra comprendre les incidents de 517 comme une contre-attaque chalcédonienne pour reprendre le contrôle du culte et du pèlerinage de saint Syméon ; Alpi 2003-2004, p. 140-1411.

336. *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, p. 257, l. 3-5 [5-7] : ܠܐ ܢܡܘܣܐ ܒܠܘܚ̈ܐ ܕܟܐܦ̈ܐ ܡܩܒܠܝܢ܆ ܐܠܐ ܕܒܠܘܚ̈ܐ ܕܠܒܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܕܟܬܝܒܝܢ ܢܡܘ̈ܣܐ ܕܪܘܚܐ. Voir Escolan 1999, p. 65. Voir aussi l’*Hymne* n° 271, réputée sévérienne ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 719-720.

337. L’éloge de saint Antoine l’Égyptien (*HC* 38, Brière, *PO*, t. 23, p. 39-71) exprime très nettement cette conception ecclésiale de la perfection monastique ; voir Nin 1994, p. 215-220.

338. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 622, l. 11-22 [623, l. 11-19]. Voir Théodoret de Cyr, *Historia religiosa*, XXVI, 8, Canivet et Leroy-Molinghen, t. 2, p. 174-176 [175-176]. Voir Vööbus 1960, p. 157, 177.

339. *Syrische Kanonessammlungen*, Vööbus, t. 1/B, p. 316-324 ; Vööbus 1960, p. 182-183 ; *Id.* 1988, p. 170-171.

340. *Syrische Kanonessammlungen*, Vööbus, t. 1/B, p. 325-333 ; Vööbus 1988, p. 172-175.

L'action du patriarche se situe donc dans le contexte d'une législation monastique en devenir. Il y participe lui-même, notamment dans sa lettre à Valériana, qui pose les principes de direction d'un couvent féminin [341]. Ces règles ouvrent la section VII – consacrée *aux moines et moniales* (ܥܠ ܕܝܪ̈ܝܐ ܘܕܝܪ̈ܝܬܐ) – de ses *SL*, dont il faut rappeler qu'elles ont constitué, dès les débuts de l'Église jacobite, un recueil disciplinaire et normatif [342]. Références néotestamentaires à l'appui, Sévère prescrit à l'abbesse que les sœurs demeurent éloignées de tout contact avec des hommes, qu'elles mangent en commun, qu'elles n'aient pas de servantes – les plus jeunes se mettant au service des plus âgées –, que les corrections infligées soient progressives, que l'on pratique le travail manuel et la méditation des Écritures. Le patriarche contribue enfin à rationaliser les usages monastiques, comme juge de cas disciplinaires. Ceux-ci nous renseignent d'ailleurs sur la vie conventuelle.

3. Problèmes disciplinaires

Devoirs sociaux et familiaux. Le monastère ne doit pas servir de retraite à ceux qui entendraient se soustraire à leurs obligations mondaines [343]. On sait ainsi l'insistance de Sévère à convoquer Nonnos, qui a fui à Saint-Syméon les conséquences judiciaires de ses malversations (**n° 46**). Le patriarche écrit encore aux moines de Mār Bassos de renvoyer le villageois qu'ils ont reçu parmi eux *inconsidérément* (ܠܐ ܒܚܝܪܐܝܬ), après qu'il eut abandonné sa femme et ses enfants [344]. En revanche, un esclave peut bien devenir moine, comme l'indique implicitement sa lettre au *presbytéros* Eustathe [345]. Si Sévère refuse en effet l'ordination diaconale du frère Jean, au nom de *la rigueur des canons* (ܚܬܝܬܘܬܗܘܢ ܕܩܢ̈ܘܢܐ) et au motif qu'il *n'a pas été affranchi* (ܠܐ ܐܫܬܘܝ ܠܚܐܪܘܬܐ), c'est plutôt sur l'*accès à la cléricature* (ܠܘܬ ܩܠܝܪܘܣ ܥܠܬܐ) que porte l'interdit [346]. La présence de l'ancien esclave au couvent ne paraît pas autrement illégale ou scandaleuse [347].

Obligation de résidence. Par extension du canon 3 du concile d'Antioche (330) relatif aux clercs [348], le moine ne peut se déplacer sans autorisation de son supérieur. Ce principe de stabilité monastique figure au canon 4 de Chalcédoine (451) [349] ; il fonde la plainte des moines de Mār 'Aqiba (Syrie Ire) à l'endroit d'un frère Jean qui a quitté le monastère *sans leur aveu* (ܠܐ ܒܡܠܟܗܘܢ), pour se fixer auprès d'Étienne d'Apamée (Syrie IIe) [350]. Moine (et diacre ?), un autre Jean suscite, comme on sait, l'indignation du patriarche qu'il vient trouver à Antioche sans plus de formalité, depuis Philadelphie d'Isaurie [351].

Devoir d'obéissance. Les moines doivent bien sûr obéissance à leur supérieur. On rappelle ainsi à ceux de Saint-Thomas (**n° 53**) qu'ils leur faut « se soumettre à leur pieux archimandrite » [352]. L'abbé seul délivre, par exemple, l'autorisation de quitter le monastère ou même de recevoir une ordination des mains de quelque évêque. « Je vous prie, écrit Sévère à Étienne d'Apamée à propos du moine Jean de Mār 'Aqiba, de ne pas lui imposer les mains sans l'accord de son archimandrite [353]. » Responsable disciplinaire, le supérieur surveille encore l'orthodoxie des membres de sa communauté et doit sanctionner les erreurs dogmatiques. Cosme de Mār Khuriš (Cyros) s'inquiète auprès de Sévère des compromissions involontaires du moine Julien [354].

D. Les moines et la controverse christologique (512-518) [355]

1. Engagement du τάγμα monastique

Les monastères prennent une part décisive au conflit christologique, qui entre en 512 dans une phase aiguë. Les règles de Philoxène contribuent sans doute à cette mobilisation, mais elles révèlent aussi bien une volonté

341. *SL*, Brooks, VII, 1, p. 411-414 [364-368] ; *DAA* 2, p. 358-369, § 526. Entre 508 et 512, Sévère écrivait déjà à Jannia, autre abbesse de Constantinople sur les vertus d'une supérieure ; *SL*, Brooks, VII, 2, p. 415-418 [368-371] ; *DAA* 2, p. 358, § 524). *PLRE* 2, p. 583 : Iannia.
342. Sur la portée juridique de la traduction d'Athanase de Nisibe, voir t. 2, p. 8.
343. Sur l'engagement dans la vie monastique par volonté de rupture avec le milieu familial ou social, voir l'analyse d'Escolan 1999, p. 160-164.
344. *SL*, Brooks, X, 6, p. 503-504 [447] ; *DAA* 2, p. 368-369, § 545. Une épouse ne saurait d'ailleurs entrer non plus en religion sans l'accord de son mari, qui accepte alors de vivre lui-même dans la chasteté ; *SL*, Brooks, X, 2, p. 489-492 [433-436] (lettre écrite de Palestine, 489/508). N.B. : la section X des *SL* rassemble les observations de Sévère sur les obligations des époux désireux d'embrasser l'état monastique.
345. *SL*, Brooks, I, 35, p. 114-115 [102].
346. Voir canon ap. 81, *CSP*, p. 49 : Οἰκέτας εἰς κλῆρον προχειρίζεσθαι ἄνευ τῆς τῶν δεσποτῶν γνώμης οὐκ ἐπιτρέπομεν ἐπὶ λύπῃ τῶν κεκτημένων (*Nous ne permettons pas qu'on ordonne des esclaves sans le consentement de leurs maîtres, au détriment de leurs propriétaires*).
347. Au regard de la législation justinienne postérieure, on peut envisager que Jean n'a pas été réclamé par son maître pendant son noviciat ou que, ce nonobstant, sa vocation fut reconnue sincère. Voir *NI* 5, 2, Schöll-Kroll, p. 29-31; 123, 35, Schöll-Kroll, p. 618-619. De toute façon, la position de Sévère va bien dans ce sens libéral des *Novelles*, s'écartant du canon 4 de Chalcédoine (451) (*CConcOec*, p. 73) ou même de la loi de Zénon (484), encore présente au *Code Justinien* promulgué en 534 (*CI*, I, 3, 36, Krüger, p. 24), qui prescrivent un affranchissement régulier (*manumissio*) préalablement à l'acceptation d'un esclave au noviciat.
348. *CSP*, p. 106-107.
349. *CConcOec*, p. 73, l. 10 : τοὺς μονάζοντας (…) ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο προσκαρτεροῦντες (*les moines* […] *gardent la stabilité dans les lieux où ils ont fait profession*).
350. *SL*, Brooks, VII, 6, p. 430 [382].
351. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 427 [379].
352. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 425, l. 20-21 [378, l. 5-6] : ܕܢܫܬܥܒܕܘܢ ܠܕܚܝܠ ܐܠܗܐ ܐܪܫܡܢܕܪܝܛܗܘܢ
353. *SL*,Brooks,VII,6,p. 430,l. 8-9[382,l. 8-10] : ܡܦܝܣ ܐܢܐ ܕܠܐ ܬܣܝܡ ܠܗ ܐܝܕܐ ܣܛܪ ܡܢ ܕܢܦܝܣ ܐܪܫܡܢܕܪܝܛܗ.
354. Voir *SL*, Brooks, IV, 5, p. 295-296 [261-263].
355. Bacht 1953, en particulier p. 279-291 ; Vööbus 1988, p. 194-207 ; Flusin 1998a, p. 577-580 ; Sürmann 1998a, p. 262-267 ; Escolan 1999, p. 345-394.

militante qui existe également dans l'autre camp. Il ne s'agit pas seulement de prêcher par l'exemple ascétique ni d'exercer une autorité morale. Les moines sortent de leurs couvents pour faire le coup de poing, et l'émeute monastique devient une technique du gouvernement ecclésiastique. On sait ce que l'élection de Sévère doit elle-même à l'intervention des moines philoxéniens de Syrie I[re] et à la contre-manifestation de leurs adversaires chalcédoniens venus de Syrie II[e] à la rescousse de Flavien. Devant ces violences et ces troubles d'Antioche, les autorités préférèrent écarter ce dernier, laissant libre champ au synode – qui lui était hostile – pour désigner un successeur (**n° 1**). Inversement, la sécession de la Syrie II[e] (**n° 25-*28***), à partir de 515, semble bien résulter de l'action déterminée des monastères opposés à Pierre d'Apamée. Elle est marquée par de sanglants affrontements, notamment à Larissa et sur la route de Saint-Syméon, portés à charge contre le métropolite sévérien et contre son patriarche dans la lettre de 517 à Hormisdas [356] et les différents documents synodaux qui les condamnent [357].

2. Le débat doctrinal

La correspondance de Sévère avec les monastères concerne surtout des questions théologiques et exégétiques, signe d'une intense participation de ces milieux à la réflexion doctrinale. Les moines de Mār Isḥāq (près de Gabboula, Syrie I[re] ?) reçoivent ainsi réponse à leur interrogation sur *Dn* 9,27 [358]. Une lettre du patriarche à l'archimandrite Antiochos de Mār Bassos [359] constitue sans doute une pièce importante du dossier hérésiologique de Romain de Rhosos, précurseur de l'aphthartodocétisme julianiste et dont Sévère poursuit fermement la condamnation posthume (**n° 59**). L'archimandrite Marc des environs de Tarse (Cilicie I[re]), qui doit rectifier sa position dogmatique (**n° 58**), a été rapproché du théologien messalianisant Marc le Moine [360]. L'identification reste une hypothèse, mais le supérieur cilicien semble bien un personnage considérable et influent, à l'endroit duquel Sévère prend d'ailleurs des précautions qu'il avoue à Théoteknos [361].

La polémique antichalcédonienne constitue bien sûr le point capital et le plus brûlant de la réflexion christologique en milieu monastique. Une lettre du patriarche à la communauté de Tufa (?) présente à cet égard d'utiles définitions, propres à nourrir une argumentation théologique serrée et persuasive : *une personne* (ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ) ; *une hypostase* (ܚܕ ܩܢܘܡܐ) ; *une nature incarnée du Verbe divin* (ܚܕ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܒܣܪܐ) [362]. Le problème de la réception d'Eutychès par Dioscore I[er] d'Alexandrie au concile d'Éphèse II (449), véritable talon d'Achille des adversaires de Chalcédoine, fait aussi l'objet d'une mise au point à l'archimandrite Néon de Tagaï (Isaurie) [363]. Sévère semble armer ainsi ses partisans pour le combat en cours.

3. La question des diptyques

Ces options théologiques nettement définies induisent des conséquences à la fois sacramentelles et disciplinaires qui s'appliquent ici en toute rigueur, nulle concession ne s'imposant aux moines. Il existe à cet égard un radicalisme interne propre aux monastères, et c'est d'ailleurs à un moine, Charisios, que Sévère s'ouvre le plus clairement des implications de son rejet du concile de Chalcédoine : « Pour moi, dire que le synode [de Chalcédoine] doit être supprimé et formuler une confession orthodoxe mais sans rejeter les blasphèmes et les personnes mêmes qui les ont prononcés n'est pas licite ni ne peut conduire à la paix [364]. » Le souci de *la communion et de l'unité complète des saintes Églises* (ܫܘܬܦܘܬܐ ܘܚܕܝܘܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܕܥ̈ܕܬܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ), explique-t-il encore aux moines de Mār Bassos, peut faire accepter à l'extérieur quelques restrictions de conscience et admettre alors une certaine modération – toute politique – sur le chapitre des diptyques [365]. Dans un office conventuel, au contraire, « on n'admettra pas que soient nommés des *presbytéroi* ou des archimandrites ou toute

356. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 566, l. 21 - 568, l. 5.
357. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 39, l. 28 - 40, l. 9 (536) ; *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 27-33 (518) ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 91, l. 29, p. 106, l. 27 - 108, l. 21 (519).
358. *CL*, Brooks, n° 84, *PO*, t. 14, p. 138-140 ; voir *CPG* 7071.42. Curiosité de même nature (φιλομαθία/ܪܚܡܬ ܝܘܠܦܢܐ) chez cet ascète égyptien dénommé Philippe auquel Sévère répond publiquement par son *HC* 107 (sur *Is* 19,18 ; Brière, *PO*, t. 25, p. 667-698) ou encore de la part de l'abbesse Eugénie de Constantinople (sur *Pr* 23,1-2 ; *CL*, Brooks, n° 110, *PO*, t. 14, p. 273-274).
359. *CPG* 7070.3, Brock, n° 26.
360. Pour un dernier état de la question, voir Escolan 1999, p. 113-115.
361. Voir *SL*, Brooks, V, 4, p. 322 [287-288].
362. *CL*, Brooks, n° 18, *PO*, t. 12, p. 212.
363. *CL*, Brooks, n° 33, *PO*, t. 12, p. 267-269. Philoxène a composé, quant à lui, une *Lettre apologétique aux moines pour Dioscore* (*Ep. dog. XVI*). Sur ce même et récurrent sujet, Sévère écrit encore au médecin et sophiste Serge (*CL*, Brooks, n° 31, *PO*, t. 12, p. 264-266), aux « frères orthodoxes » de Tyr (*CL*, Brooks, n° 32, *PO*, t. 12, p. 266-267 ; *CPG* 7070.10). Une vue d'ensemble de l'argumentation chez Lebon 1946, p. 525-528.
364. *CL*, Brooks, n° 37, *PO*, t. 12, p. 293, l. 7-9 [8-10] : ܐܢܐ ܓܝܪ ܕܢܐܡܪ ܕܘܕܐܝ: ܕܬܬܥܩܪ ܣܘܢܗܕܘܣ: ܘܬܬܝܗܒ ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬ ܫܘܒܚܐ: ܠܐ ܕܝܢ ܢܬܚܪܡܘܢ ܓܘܕ̈ܦܐ ܘܗܢܘܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܘܡܡܠܠܐ: ܘܠܐ ܢܡܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗ̇: ܘܠܐ ܠܒܘܪܬܐ ܕܫܝܢܐ.
365. *CL*, Brooks, n° 40, *PO*, t. 12, p. 305. La prudence semble toujours recommandée à Néon et à ses moines de Tagaï (Isaurie), auxquels le patriarche fait tenir copie de ses instructions générales en la matière ; *SL*, Brooks, V, 3, p. 320 [285]. En cela, Sévère songe moins à la liturgie du monastère lui-même – acquis à sa cause dogmatique et vanté comme tel par Jean Rufus – qu'à la situation générale de la province où l'archidiacre Calliste de Séleucie et l'évêque Mousonios de Méloé se livrent à une surenchère dangereuse et lourde d'arrière-pensées. Ce contexte éclaire aussi la condamnation répétée par la patriarche auprès des moines de la réitération sacramentelle.

autre personne ayant pris part au synode de Chalcédoine [366] ». Accomplissement de la vie chrétienne, l'état monastique doit en effet réaliser pleinement le principe sévérien d'exactitude : dans les couvents, il ne saurait y avoir de moyen terme ni de neutralité possibles. À Mār Khuriš (Cyros), seule l'ignorance du moine Julien et son prompt repentir pourront l'exonérer d'avoir à son insu partagé la communion des hérétiques [367].

4. Répartition géographique des forces monastiques (**pl. III, IXa-b, X-XI, XIII**)

Notre documentation conduit à distinguer – sur cinq provinces [368] – deux zones monastiques aux options christologiques antagonistes, qui partagent l'espace syrien entre Nord et Sud [369].

Au Nord, Sévère peut s'appuyer sur des établissements solides et influents. L'adhésion de celui de Tagaï, en Isaurie, lui donne ainsi quelque prise sur une province autrement agitée. En Antiochène, les centres de Téléda et de Mār Bassos, positions névralgiques, semblent également acquis au patriarche, comme aussi bien Mār 'Aqiba en Chalcidène [370]. Dans la suite de ces monastères considérables, les innombrables couvents de moindre taille ne peuvent que s'aligner. La correspondance sévérienne se fait l'écho de plusieurs, parfois difficiles à localiser précisément : Mār Isḥāq, Mār Romanos, Mār Maron, Mār Khuriš (Cyros), Mār Eustathios, Tufa (?). Surtout, le contrôle avéré de Saint-Syméon et du complexe voisin de Télanissos, assure au patriarche un autorité spirituelle incontestable. On ne constate guère, sinon sur des points de la côte (Saint-Thomas à Séleucie de Piérie ou le cas particulier de l'archimandite Marc, en Cilicie Ire), d'atteintes graves portées à sa communion. À la seule exception de l'apocrisiaire Constantin de Mār Astérios (Gindaros, Syrie Ire), les signatures monastiques antisévériennes de 518 paraissent plutôt des dissidences personnelles [371].

Les monastères du Sud, au contraire, refusent dans l'ensemble la communion de Sévère. Signataires des documents monastiques chalcédoniens [372], leurs archimandrites ne sont jamais nommés dans la correspondance du patriarche. De fait, les moines de Syrie IIe demeuraient attachés au souvenir de Flavien II (498-512), leur ancien frère de Tilmognôn, pour lequel ils s'étaient battus dans les rues d'Antioche en 512. Cette province ne devait plus comporter de foyer anti-chalcédonien d'importance, depuis l'expulsion dramatique du couvent de Ṭōrgas ou Ṭōrags (?), près d'Apamée, entre 498 et 508, du fait du même Flavien [373]. Fermement dirigés, semble-t-il, par le supérieur de Mār Maron, Alexandre, exarque des monastères en Apamène, les moines chalcédoniens de Syrie IIe ont précipité la dissidence de leurs évêques à partir de 515 (**n° 25-*28***).

Éléments essentiels de la vie chrétienne et de l'organisation ecclésiastique, les établissements monastiques jouent un grand rôle, de réflexion et de combat, dans les péripéties du conflit dogmatique, entre 512 et 518. Au-delà des événements et des cas particuliers, il faut retenir surtout de la documentation sévérienne une volonté d'encadrement et de contrôle du mouvement ascétique, qui passe par le renforcement des prérogatives de l'évêque du lieu, placé lui-même sous l'autorité et dans la communion patriarcales. Là encore, les solutions que l'on voit mettre en œuvre entreront bientôt dans la législation justinienne, vers la promulgation de laquelle la pratique de Sévère paraît constituer une étape.

366. *CL*, Brooks, n° 40, *PO*, t. 12, p. 305, l. 7-8 [7-9] : ܠܐ ܡܕܒܪ̈ܢܐ ܘܠܐ ܪ̈ܝܫܐ ܕܕܝܪ̈ܬܐ: ܘܠܐ ܐܢܫ̈ܐ ܕܐܫܬܘܬܦܘ ܒܟܢܘܫܝܐ ܕܗܘ ܕܟܠܩܕܘܢܐ ܐܘ ܠܡܫܡܠܝܘ ܕܡܫܬܡܗܘܢ.

367. *SL*, Brooks, IV, 5, p. 295-296 [261-263] ; voir Vööbus 1988, p. 200-201 [inexactitude dans la référence, n. 13].

368. Isaurie, Cilicie Ire, Syrie Ire, Syrie IIe et Arabie. Pour les provinces les plus orientales, on peut inférer de la longue liste, donnée par la chronique de Zacharie (*CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 80-81 [55-56] [Hamilton-Brooks, p. 209-212]) et Michel le Syrien (*PS* 164, Chabot, t. 4, p. 266-267 [t. 2, p. 171-173]), des couvents persécutés à l'avènement de Justin, une adhésion assez générale aux positions de Sévère, entre 512 et 518. La correspondance suivie de Philoxène avec les moines orientaux, la tournée répressive effectuée par Éphrem d'Amid au cours de l'hiver 536-537 (Chalcidène puis Euphratésie, Osrhoène et Mésopotamie) ou le destin futur du monachisme jacobite, notamment au Tur 'Abdīn, renforcent cette impression – sous réserve de tendances messaliennes, anachristes ou même origénistes. Une analyse systématique des sources syriaques et arabes reste cependant à conduire, pour préciser les adhésions monastiques dans ce très vaste secteur géographique.

369. Cette opposition traditionnelle a pu s'exprimer aussi dans la liturgie ou dans l'architecture monastiques. Voir Donceel-Voûte 1988a ; Sodini 1988.

370. Tous signalés par Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 83 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210] et Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171], comme victimes de la répression chalcédonienne de Paul le Juif.

371. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 62, n° 15-26.

372. *CPG* 9200 = *CPL* 1620, Günther, p. 568-571 ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 109-110.

373. Zacharie le Scholastique, *Vita Seueri*, Kugener, p. 111. La chronique attribuée à Zacharie le Scholastique et celle de Michel le Syrien signalent cependant à Kefra de Bītra (Kefr al-Bāra) l'exil d'un archimandite Jean et de sa communauté, victimes après 518 de la persécution de Paul le Juif ; *CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 83 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210] ; *PS* 164, Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171].

grades ecclésiastiques				titres d'appel		épithètes		
patriarche	ܦܛܪܝܪܟܘܣ	πατριάρχης	*patriarcha*	ܛܘܒܢܘܬܐ	μακαριότης	ܩܕܝܫܐ	ὁσιώτ(ατος)	
métropolite	ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܝܣ	μετροπολίτης ἀρχιεπίσκοπος	*archiepiscopus*	ܪܚܡܬܐܠܗܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ	φιλοθεία ὁσιότης θεοσέβεια	ܪܚܡ ܐܠܗܐ	θεοφιλ(έστατος)	
évêque	ܐܦܝܣܩܘܦܐ	ἐπίσκοπος	*episcopus*	ܪܚܡܬܐܠܗܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܚܣܝܕܘܬܐ	φιλοθεία ὁσιότης	ܪܚܡ ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ ܢܟܦܐ ܕܚܠ ܐܠܗܐ	θεοφιλ(έστατος) ὁσιώτ(ατος) εὐλαβέσ(τατος) θεοσεβέσ(τατος)	
chorévêque	ܟܘܪ ܐܦܝܣܩܘܦܐ	χωρεπίσκοπος	*chorepiscopus*					
presbytéros	ܩܫܝܫܐ	πρεσβύτερος	*presbyter*	ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܚܣܝܕܘܬܐ ܪܚܡܬܐܠܗܐ	θεοσέβεια ὁσιότης φιλοθεία	ܕܚܠ ܐܠܗܐ ܕܟܝܬ ܩܕܝܫܐ ܢܟܦܐ ܪܚܡ ܐܠܗܐ	θεοσεβ(έστατος) ὁσιώτατος εὐλαβεσ(τάτος) θεοφιλ(έστατος)	*reuerentissimus*
archidiacre	ܪܝܫ ܡܫܡܫܢܐ [ܐܪܟܕܝܩܘܢ]	(πρῶτος τῶν διακόνων) ἀρχιδιάκονος	*archidiaconus*			ܢܟܦܐ	εὐλαβεσ(τάτος)	
diacre	ܡܫܡܫܢܐ	διάκονος	*diaconus*	ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ	θεοσέβεια	ܢܟܦܐ	εὐλαβεσ(τάτος)	*reuerentissimus*
sous-diacre	[ܗܘܦܘܕܝܩܢܐ]	ὑποδιάκονος	*subdiaconus*			ܢܟܦܐ	εὐλαβεσ(τάτος)	
lecteur	ܩܪܘܝܐ	ἀναγνώστης	*anagnostes*	ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܢܦܫܐ ܪܚܡܬ ܐܠܗܐ	θεοσέβεια θεοφιλής σου ψύχη	ܢܟܦܐ	εὐλαβεσ(τάτος)	*reuerentissimus*
diaconesse	ܡܫܡܫܢܝܬܐ	διακόνισσα	*diaconissa*	ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ	θεοσέβεια	ܢܟܦܬܐ	εὐλαβεσ(τάτη)	
archimandrite	ܪܝܫ ܕܝܪܐ ܐܒܐ	ἀρχιμανδρίτης ἀββᾶς	*archimandrita* *abba*	ܪܚܡܬ ܐܠܗܐ	φιλοθεία	ܪܚܡ ܐܠܗܐ ܢܟܦܐ	θεοφιλ(έστατος) εὐλαβεσ(τάτος)	
moine	ܕܝܪܝܐ	μοναχός	*monachus*	ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܢܟܦܘܬܐ [ܐܚܐ]	θεοσέβεια εὐλάβεια	ܪܚܡ ܐܠܗܐ	θεοφιλ(έστατος)	
clerc	ܩܠܝܪܘܣ	κλῆρος	*clerus*			ܪܚܡ ܠܡܫܝܚܐ ܢܟܦܐ	φιλόχριστος εὐλαβής	

À chaque rubrique, les termes syriaques sont classés selon leur fréquence dans les textes sévériens.
Les équivalents grecs et latins proviennent des actes synodaux et des documents épigraphiques.

Références
ACO ; Dinneen 1929 ; Donceel-Voûte 1988 ; Feissel 1989 ; Hanton 1927-1928 ; *IGLS*.

Tableau n° 3 - Concordance des grades et titres ecclésiastiques.

III

L'Église d'Antioche dans l'Empire : Sévère et les autorités séculières

Sous Anastase, l'Empire romain d'Orient se comprend comme adéquat à la chrétienté orthodoxe et l'on ne peut concevoir d'Église dissidente qu'en dehors de ses frontières géographiques [1]. Pièce indispensable à la communion garantie par le prince, le patriarche d'Antioche entretient donc avec lui une relation institutionnelle, comme l'un de ses grands fonctionnaires. Les rapports noués avec les agents palatins et locaux de l'empereur revêtent le même caractère. Sévère doit compter enfin avec les institutions municipales et les notables des cités. Les sources relatives à son patriarcat réservent donc une large place aux diverses autorités civiles et militaires.

I. L'EMPEREUR

A. Législateur religieux [2]

Source de toute législation, l'empereur ne saurait laisser échapper à son autorité les questions de foi ou d'administration ecclésiastique. L'*Hénotique* – arbitrage rendu par Zénon en 482 – constitue toujours la norme fondamentale de l'Église impériale, et Sévère s'en réclame à ce titre en des termes parfaitement explicites, proclamant dans sa *prosphonèse* (**n° 4**) son acceptation de « l'*Hénotique* de Zénon, de pieuse fin, que le pieux empereur Anastase a aussi sanctionné, sous l'impulsion de Dieu [3] ». Au plan disciplinaire, on sait encore qu'Anastase *a réglé par ordonnance* (ܦܩܕ ܒܢܡܘܣܐ) la procédure de succession épiscopale [4]. Il lui revient aussi de donner sanction légale aux résolutions synodales qui, sans cet aveu, n'auraient pas force de loi. Celles de l'assemblée du printemps 513 (**n° 10**) rencontrent d'abord ses vives réserves, exprimées au patriarche par l'*a secretis* Astérios mais finalement dissipées, sans doute devant l'adhésion de Jean III Nikiotès d'Alexandrie, de Timothée Ier de Constantinople, et donc la possibilité d'établir sur cette base une « communion » impériale (***n° 13***). Anastase les reprend alors à son compte ; il dépêche la force armée pour intimer à Élie Ier de Jérusalem l'ordre d'enregistrer la synodale de Sévère (**n° 14**). L'élection même de ce dernier (**n° 1**), décision du synode oriental, avait demandé sa ratification.

B. Convocation et contrôle des assemblées épiscopales

1. Principes

Les assemblées épiscopales ne siègent pas *ipso iure* mais bien sur ordre de l'empereur. Certes, les synodes locaux et réguliers ne réclament pas de sa part convocation particulière, puisqu'ils s'assemblent selon des canons qui ont eux-mêmes reçus en leur temps sanction impériale et sont entrés depuis lors dans le droit public. Ils ne s'en tiennent pas moins conformément à la volonté du prince, ce que rappelle expressément la lettre des évêques orientaux aux dissidents de Syrie IIe qui s'abstiennent de paraître à Antioche au printemps 515 (**n° 25**), refusant ainsi de participer à une session réunie « par la Grâce de Dieu et le commandement de [notre] pieux empereur [5] ».

2. Les assemblées œcuméniques

Les conciles généraux donnent lieu en revanche à une *iussio* impériale spécifique, préalablement délivrée à chacun des participants. Les sources sur l'assemblée convoquée par Anastase à Sidon (Phénicie Ire), en 511, le précisent en effet [6].

1. Rome s'est retirée de la communion voulue par l'*Hénotique* de Zénon (482), mais l'Occident échappe à l'autorité impériale depuis 476. C'est précisément pour signifier l'indépendance des chrétiens de Perse à l'égard de l'Empire que le concile de Séleucie-Ctésiphon (486) a proclamé sa fidèlité à la christologie de l'école d'Antioche, illustrée par Théodore de Mopsueste et Nestorius.
2. Gasquet 1879, p. 117-133.
3. *CPG* 7036, Kugener, p. 323, l. 1-2 [2-3] : ܗܢܘܛܝܩܘܢ܆ ܕܙܢܘܢ ܗܘ ܕܫܘܠܡܗ: ܕܕܚܝܠܬ ܐܠܗܐ. ܠܗܘ ܕܐܦ ܐܫܪܪ ܒܝܕ ܡܙܝܥܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ: ܡܠܟܐ ܕܚܝܠ ܚܠ ܐܠܗܐ ܐܢܣܛܣܝܘܣ܀ En Orient, tout le débat porte sur l'interprétation du texte.
4. *SL*, Brooks, I, 39, p. 124 [111].
5. *SL*, Brooks, I, 20, p. 78, l. 14-15 [70, l. 27-28] : ܒܛܝܒܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܐܠܗܐ ܘܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܟܐ ܚܣܝܐ ܕܚܝܠܬܐ
6. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 50, 52-54 [Hamilton-Brooks, p. 179, 181-182] ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, p. 238.

Il en va de même du concile prévu pour se tenir à Héraclée (Thrace) au premier juillet 515 [7]. Dans une lettre au maître des offices, Sévère accuse ainsi réception de sa convocation à l'assemblée œcuménique, transmise par le magistrien Rufin [8]. On connaît aussi deux exemplaires de l'invitation adressée au pape Hormisdas [9]. L'empereur se fait alors représenter, en séance plénière, par un haut fonctionnaire délégué avec commission spéciale de faire respecter l'ordre du jour. À Sidon, le tribun Eutropios avait présidé les débats [10].

3. Les synodes ordinaires

Les assemblées locales ordinaires n'impliquent pas cette présence, sauf en cas de jugement d'un évêque [11]. On peut supposer que le comte d'Orient remplissait donc ce rôle aux sessions du synode oriental qui ont condamné des prélats opposés à Sévère [12]. Les *Fragments arabes* 1-2 font état d'une réunion convoquée par un *gouverneur* (*wālī*) de Tyr dénommé Dādīyānūs ou Tatien, inconnu par ailleurs [13]. Si cette mention ne concerne pas le synode du printemps 513 (**n° 10**), improprement situé à Tyr par les sources jacobites, peut-être s'agit-il de l'assemblée tenue sans doute en cette ville à l'automne 515 et consécutive à la condamnation d'Épiphane (**n° 31**). À l'inverse, des fonctionnaires de rang préfectoral (ἔπαρχοι) [14], accompagnés d'un agent palatin (μάγιστρος) [15], assistent bien au synode où le métropolite restauré de Phénicie Ire anathématise à son tour Sévère, le 16 septembre 518. L'année suivante, le comte et gouverneur de Syrie IIe, Fl. Iohannes Palladios Eutychianos, préside les débats du synode d'Apamée, réuni contre le métropolite sévérien Pierre [16]. Plusieurs subordonnés l'accompagnent et ce renfort manifeste, comme à Tyr l'assistance de trois officiers impériaux, la ferme résolution de Justin Ier de mettre en œuvre une nouvelle politique.

C. La juridiction impériale

1. Confirmation des jugements synodaux

L'empereur ou son représentant doivent confirmer les jugements synodaux pour que ceux-ci deviennent exécutoires. Dans les cas les plus considérables – ainsi pour les dépositions d'évêques – le prince apprécie lui-même l'opportunité des sanctions. Avec les dissidents de Syrie IIe (**n° 27**), le pressant rapport de Sévère au maître des offices [17] pèsera moins lourd que celui du stratège Asiatikos [18] : des considérations d'ordre public et de paix civile conduisent Anastase à surseoir à l'expulsion des évêques condamnés, voire à envisager l'annulation de la sentence (***n° 28***). Même réticence impériale devant celle qui finit par frapper Épiphane de Tyr (**n° 29-*30***) : Sévère doit répondre au cubiculaire Amantios son ferme refus de revenir sur le jugement, signe qu'Anastase eût là aussi préféré l'apaisement [19].

2. Saisine du tribunal impérial et arbitrage du prince en matière ecclésiastique

L'empereur peut également se prononcer en appel sur certaines causes ecclésiastiques [20]. On sait que la σύνοδος ἐδημοῦσα de Constantinople peut connaître aussi de causes orientales et que ses jugements se trouvent évidemment soumis eux-mêmes à la confirmation impériale. Il existe ainsi plusieurs voies de saisine de la juridiction du prince, en dépit des efforts de Sévère pour affirmer celle du synode d'Antioche [21]. On a relevé déjà l'inquiétude exprimée par le patriarche à propos de justiciables susceptibles de faire jouer en ce sens leurs relations dans la capitale : Paul d'Olba, l'archimandrite Marc ou les clercs simoniaques destitués en 512. Sévère n'en reconnaît pas moins cette autorité supérieure, notamment son pouvoir d'arbitrage. Il a lui-

7. Stein-Palanque 1949, p. 181-182, n. 1 ; Spiegel 1980, p. 55-56 ; Grillmeier 1990, p. 433-436. Les sources ne permettent pas de considérer, avec Schwartz, que ce concile fut effectivement ouvert à Héraclée, transféré à Constantinople, puis dissous avant la fin 515 ; Schwatrz 1934, p. 252-253.
8. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81 [73]. *PLRE* 2, p. 954 : Rufinus 12. Sévère n'a pas déféré à la convocation, comme il se déduit d'une lettre à Théoteknos où le patriarche évoque la dispersion des évêques qui s'étaient déplacés ; *SL*, Brooks, I, 24, p. 92 [81]. Voir Speigel 1980, p. 55-56 ; Grillmeier 1990, p. 435-436.
9. *CPG* 9166, 9167.
10. Théodore le Lecteur, Hansen, p. 141, l. 24. *PLRE* 2, p. 445 : Eutropius 4.
11. Gasquet 1879, p. 157.
12. **N° 18** ? (Zébad) ; **n° 27** (dissidents de Syrie IIe) ; **n° 29** (Épiphane de Tyr) ; **n° 32** (Julien de Bosra) ; **n° 33** (Pierre de Damas) ; **n° 41** (Mousonios de Méloé).
13. Kugener, p. 397, 398. *PLRE* 2, p. 340 : Dâdîyânoûs ; p. 1054 : Tatianus 2.
14. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 17, p. 86, l. 22. Voir Vasiliev 1950, p. 151 ; Rouéché 1984, p. 190 ; Blaudeau 2006, p. 429 et n. 33.
15. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 86, l. 22.
16. Voir *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 92-110 : *Actiones II apud praesidem provinciae*. Nommément cité et acclamé de Eutychianus l'assistance (p. 102, 103, 106), il dirige les débats et introduit les témoignages à charge. *PLRE* 2, p. 340 : 4. Cyr de Mariammé signe en première position, sans doute au bénéfice de l'âge, le rapport du synode à Jean II de Constantinople (*CPG* 9206) mais il ne « préside » pas l'assemblée. Hefele-Leclercq (*HConcOec*, t. 2/2, p. 1049), Vasiliev (1950, p. 159) et Moosa (1986, p. 50) doivent être nuancés sur ce point.
17. *SL*, Brooks, I, 21, p.81-83 [73-75].
18. *PLRE* 2, p. 164 : Asiaticus.
19. *CL*, Brooks, n° 51, *PO*, t. 12, p. 325-326. La défaite définitive de Vitalien dut modifier l'appréciation d'Anastase et précipiter la disgrâce d'Épiphane.
20. Le canon 9 de Chalcédoine (451) envisage en effet cette possibilité – conjointement avec la saisine du tribunal du primat diocésain – pour un clerc ou un évêque en conflit avec son métropolite ; *CConcŒc*, p. 77. La législation justinienne prévoit également une semblable *prouocatio* dans le cas d'un laïc en différend avec un clerc et après infirmation par le juge civil d'un premier jugement de l'évêque ; *NI* 123, 21, Schöll-Kroll, p. 61-617. Cette disposition reprend en fait une constitution de Zénon. Voir Gasquet 1879, p. 175-176.
21. Notamment sur la base du canon 12 d'Antioche (330).

même volontiers recours à celui-ci, ainsi pour la succession d'Antarados (**n° 49**) : « Après avoir examiné comme il se doit la question dans son ensemble, écrit-il au clergé de la ville phénicienne, j'ai jugé bon de renvoyer toute l'affaire à notre roi serein qui aime le Christ et à ses pieuses oreilles. C'est de lui, en effet, après Dieu, que nous vient une aide utile et efficace dans les matières délicates [22]. »

D. Politique ecclésiastique et tutelle impériales

L'empereur apprécie, sanctionne et fait appliquer les résolutions et jugements synodaux – ou tranche parfois lui-même directement –, selon une politique visant à instaurer et à garantir la communion générale des Églises. Les assemblées ecclésiastiques – conciles extraordinaires ou synodes réguliers – doivent d'ailleurs concourir à ce but et les évêques réunis à Antioche au printemps 515 le rappellent justement aux dissidents de Syrie IIe (**n° 5**) : « (il s'agit pour nous) de mettre en œuvre ce qui semble bon à la pieuse Majesté de Sa Sérénité [23]. »

Sévère paraît très conscient de sa position d'exécutant et c'est en l'assumant qu'il entend infléchir la politique impériale dans le sens de sa propre lecture de l'*Hénotique*. Il multiplie les marques de soumission à la volonté du prince. Le patriarche suggère ainsi à Solon de Séleucie d'Isaurie de transmettre à l'empereur un rapport préalable sur les désertions de Paul d'Olba et Mousonios de Méloé, avant de réunir contre ceux-ci un synode provincial [24]. Il écrit lui-même à Anastase pour se justifier des résolutions du synode antiochien du printemps 513 (***n° 13***). Suite à la crise de Syrie IIe, il fera même en 515 le voyage de Constantinople [25]. En juillet 518, il adresse encore à Justin une demande d'audience (***n° 44***).

La tutelle exercée par l'empereur sur l'administration du patriarcat oriental semble indiscutable. En Euphratésie méridionale, après 514, l'organisation ecclésiastique se trouve ainsi modifiée de son fait par l'élévation de Reṣāfā-Sergiopolis au rang de métropole [26]. On a vu que la procédure de désignation des évêques avait reçu d'Anastase un règlement définitif ; le cas d'Antarados (**n° 49**) et l'élection de Sévère lui-même (**n° 1**) montrent qu'elle ne saurait fonctionner non plus en dehors de son contrôle.

E. Célébration de l'empereur

Comme arbitre de la communion ecclésiale – qui se confond d'ailleurs avec l'Empire –, Anastase bénéficie de louanges systématiques de la part de Sévère, manière de substitut chrétien à l'ancien culte impérial. Celles-ci portent d'abord sur la piété du prince, prise au double sens de sa dévotion et de son orthodoxie. L'empereur *craint Dieu* (ܕܚܠ ܠܐܠܗܐ) et *aime le Christ* (ܪܚܡ ܠܡܫܝܚܐ), rappelle sans cesse le patriarche [27]. L'homélie d'ouverture du carême de 513 le montre en prière, assidu aux offices, véritable ascète couronné [28]. Avec l'impératrice Ariane, il forme un couple exemplaire, uni dans la grâce de Dieu et modèle vertueux [29]. Sa victoire supposée sur Vitalien, à l'automne 513 [30], puis annoncée encore au printemps 514 [31], est présentée aux fidèles comme celle de la vraie foi contre l'erreur. L'hymne d'action de grâce consécutive à la défaite définitive du rebelle, en 515, reprend cette problématique [32]. Sévère loue aussi la générosité d'Anastase, la charité dont il fait preuve dans son gouvernement et que l'on doit s'efforcer d'imiter. L'empereur accorde une remise fiscale pour inciter les fidèles à la bonté [33]. Il se dépense en fondations pieuses, donne son manteau de pourpre en offrande [34], restaure l'oratoire antiochien de la Théotokos [35]. Si les courses de chevaux, tant décriées par le patriarche, ont bien lieu grâce à sa libéralité, il s'agit d'un pis-aller, d'une solution d'attente, d'un exutoire à la méchanceté de la foule, qu'il ménage paternellement dans l'espoir que tous se convertiront bientôt, à son exemple, à une vie plus sainte [36]. Sa vertu personnelle ne peut qu'inspirer une administration excellente, aussi donnera-t-il sans doute des ordres pour l'aménagement et le creusement du port de Séleucie de Piérie [37].

22. *SL*,Brooks,I,46,p. 141, l.6-11[126, l. 16-19] : ܘܥܩܒܬ ܥܠ ܟܠܗ ܡܪܢܝܬܐ ܐܝܟ ܕܠܢܡܘܣܐ ܥܠ ܨܒܘ ܟܠܗܝܢ. ܕܘܪܫܐ ܐܣܒܪܬ. ܕܠܘܬ ܡܠܟܐ ܢܝܚܐ ܘܪܚܡ ܠܡܫܝܚܐ ܟܠܗ ܡܣܬܟܠܢܘܬܗ ܥܒܕܬ ܕܐܫܠܡ ܠܐܕܢܘܗܝ ܡܗܝܡܢܬܐ. ܡܢܗ ܓܝܪ ܒܬܪ ܐܠܗܐ ܐܬܐ ܠܢ ܠܣܘܥܪܢܐ ܡܥܕܪܢܘܬܐ ܡܢܝܚܢܝܬܐ ܕܡܘܬܪܢܐ ܒܥܩܬܐ.

23. *SL*, Brooks, I, 46, p. 78, l. 17-79, l. 1 [71, l. 2-3] : ܠܘܬ ܗܝ ܕܢܝܚܘܬܐ ܠܡܥܒܕ ܗܘ ܡܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܡܗܝܡܢܐ ܪܚܡ ܐܠܗܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܢܝܚܘܬܗ:

24. *SL*, Brooks, I, 46, p. 82 [91].

25. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137 [123].

26. Honigmann 1951, p. 102-103 ; Flusin 1998, p. 509.

27. *Passim* et notamment quand dans sa lettre au cubiculaire Misael ; *SL*, Brooks, XI, p. 517 [461]. Sévère entend détourner son correspondant d'embrasser l'état monastique et déserter ainsi la lutte contre l'hérésie quand l'empereur donne, au contraire, l'exemple du bon combat.

28. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 432 [433] ; donnée le vendredi 22/2/513.

29. *HC* 24, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 142-144 [143-145] ; donnée le jeudi 16/5/513, jour de l'Ascension. Voir Allen 2002, p. 714.

30. *HC* 34, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 430-436 [431-437].

31. *HC* 45, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 124 [125].

32. *Hymne* n° 262, Brooks, *PO*, t. 7, p. 710-711.

33. *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 392-396 [393-397]. Cette mesure ponctuelle, saluée par le prédicateur en janvier 513, peut se situer dans la continuité d'une politique générale d'allègement de la fiscalité impériale, marquée notamment par l'abolition du chrysargyre. Sur cette réforme de 498, voir en dernier lieu Haarer 2006, p. 194-197.

34. *HC* 24, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 142 [143].

35. *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 339 ; pour la Noël 515.

36. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 483 ; donnée le 22/2/513.

37. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 576 [577] ; donnée le 3/7/513.

II. DIGNITAIRES ET FONCTIONNAIRES PALATINS [38] (tab. n° 4a-b)

A. Le **maître des offices** (*magister officiorum*/ μάγιστρος τῶν ὀφικίων/ܡܐܓܣܛܪܘܦ̣)

Membre principal du *consistoire* ou conseil du prince (*consistorium*/κονσιστώριον), le maître des office se trouve à la tête des fonctionnaires palatins, avec le titre de *uir illustris* (ἰλλούστριος/ܐܠܘܣܛܪܝܐ). Il reçoit également les rapports des administrateurs locaux et des chargés de mission, exerçant de ce fait les fonctions d'un ministre de l'intérieur. Entre 512 et 518, le titulaire de la charge [39] correspond ainsi avec Sévère, qui accuse réception de sa convocation au concile d'Héraclée et lui demande, dans une même lettre, de sévir contre les évêques dissidents de Syrie II[e] [40]. Il engagera le patriarche à la modération (***n° 28***).

B. Personnel attaché au consistoire

1. Les silentiaires (*silentiarii*/ܣܝܠܢܛܝܪܐ)

Les silentiaires veillent à la bonne tenue des réunions du consistoire où ils introduisent délégations et dignitaires, sans exclusion des missions qu'ils peuvent accomplir en province. Correspondant de Sévère, le silentiaire Conon [41] possède le titre honorifique de *magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܪܘܪܒܬܐ). Il reçoit du patriarche une explication théologique [42]. Peu après le 17 avril 518, date de la mort de Timothée I[er] de Constantinople, il rencontre Jean II Kappadokès, son successeur, et rassure aussitôt Sévère sur l'orthodoxie du nouveau patriarche [43].

2. Les greffiers du consistoire

Souvent des notaires impériaux, les greffiers du consistoire répondent à l'appellation d'*a secretis*/ ܐܣܩܪܛܝܣ et remplissent aussi des missions ponctuelles. En 513, Astérios vient ainsi présenter à Sévère les inquiètes remontrances d'Anastase, à la suite des résolutions du synode oriental (***n° 13***). Dans son courrier qui en fait état au scholastique alexandrin Hippocrate, le patriarche d'Antioche donne à ce messager le titre d'*ancien préfet de la Ville* (ἀπὸ ἐπάρχων τῆς πόλεως/ܐܦܘܗܦܪܟܘܢ ܕܡܕܝܢܬܐ), charge effective ou dignité honoraire qui explique le rang *illustre* (ܐܠܘܣܛܪܝܐ) d'Astérios [44]. Le tribun et notaire (*tribunus et notarius*/ܛܪܝܒܘܢܐ ܘܢܘܛܪܐ) Théodore, correspondant spirituel de Sévère, exerçait peut-être les mêmes fonctions consistoriales [45]. Le cas paraît moins probable du tribun Antiochos [46].

C. Les **agents de missions** (*agentes in rebus*)

Appelés encore *magistriens* (*magistriani*/μαγιστρίανοι/ ܡܐܓܣܛܪܝܢܐ), ceux-ci se trouvent directement *subordonnés* (ܦܠܚ̈ܐ ou ܥܒ̈ܕܐ) au maître des offices. Ils s'acquittent en particulier de la transmission des dépêches. Telle semble bien la qualité du *clarissimus* (λαμπρότατος/ ܢܨܝܚܐ) Rufin, porteur à Sévère de la *iussio* impériale pour le concile d'Héraclée [47]. Pareillement titré, le magistrien Léonce dit Tapitoléon se fait l'intermédiaire entre le patriarche et Céler à propos des évêques dissidents de Syrie II[e] [48]. On sait enfin par Cyrille de Scythopolis que des magistriens accompagnaient la synodale **n° 14** à Élie de Jérusalem [49]. Les charges exercées localement par ces personnels sont plus rares [50]. Dans une missive à Marinos de Béryte, Sévère se plaint cependant du *clarissime* (ܢܨܝܚܐ) Paul, *agent* (ܦܠܚܐ) du maître des offices à Tyr et convaincu par le métropolite Épiphane de l'eutychianisme du patriarche [51].

D. Les dignitaires de la Chambre impériale (tab. n° 4b)

À côté du *consistorium*, instance centrale du gouvernement, la suite attachée à la personne de l'empereur

38. Delmaire 1995 ; Alpi 2005 ; Haarer 2006, p. 282-284.
39. *PLRE* 2, p. 275-276 : Celer 2 (503 - 9/7/518).
40. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81-83 [73-75].
41. *PLRE* 2, p. 307 : Conon 5.
42. *CL*, Brooks, n° 78, *PO*, t. 14, p. 124 ; notre condition mortelle ne tient pas à la nature humaine qui n'est pas mauvaise en soi mais à la sexualité (+ fr. *CPG* 7071.13 ?).
43. *SL*, Brooks, VI, 1, p. 409 [362-363].
44. *CL*, Brooks, n° 46, *PO*, t. 12, p. 321. Schwartz qualifie curieusement Astérios de « préfet de la ville d'Antioche » et Frend de « gouverneur local » ; Schwartz, 1934, p. 247 ; Frend 1978, p. 220. De Halleux et Maraval parlent avec prudence à son endroit d'un « fonctionnaire impérial » ; De Halleux 1963, p. 81 ; Maraval 1998, p. 129. En fait, une démarche de cette importance ne pouvait relever d'une initiative locale et il faut bien y voir la mission extraordinaire d'un *a secretis*. Voir Honigmann 1951, p. 16 ; Grillmeier 1990, p. 397 et n. 175. Quant à la carrière du personnage, Brooks envisage une charge préfectorale effective mais postérieure à 513 ; *loc. cit*., n. 3. Pour Martindale, il s'agirait d'une dignité honoraire ; *PLRE* 2, p. 172 : Asterius 10. Une préfecture urbaine antérieure à la mission ne semble pourtant pas impossible.
45. *PLRE* 2, p. 1095 : Theodorus 54. Sévère lui déconseille, entre 508 et 511, d'embrasser l'état monastique ; *SL*, Brooks, X, 3, p. 492-495 [436-439]. Apparemment sans succès : entre 513 et 518, il lui écrit au contraire pour l'engager à rester moine ; *SL*, Brooks, X, 5, p. 499-503 [442-447]. Fils d'un riche scholastique (*PLRE* 2, p. 164 : Asclepius 5) et beau-frère de préfets (ܐܦܗܪܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ), on ne saurait le confondre avec un simple tribun militaire ou notaire subalterne.
46. *PLRE* 2, p. 106 : Antiochus 18. Recommandé à Sévère par Antonin de Béroia, Antiochos porte le titre de *clarissimus* (λαμπρότατος/ܢܨܝܚܐ) ; *SL*, Brooks, I, 14, p. 63 [57].
47. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81 [73]. Sévère ne désigne pas la fonction de Rufin mais il indique bien sa position de *subordonné* (ܦܠܚܐ) à Céler. *PLRE* 2, p. 954 : Rufinus 12.
48. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81 [73] ; I, 24, p. 93 [84]. Léonce possède aussi le qualificatif honorifique de *gloriosus* (ἔνδοξος/ܡܫܒܚܐ). *PLRE* 2, p. 673 : Leontius qui et Tapitoleon.
49. *Vita Sabae*, Schwartz, p. 149, l. 5-7 [Festugière, p. 77, l. 10-12] : παρόντων ἔτι καὶ ἀκουόντων τῶν τε **μαγιστριανῶν** καὶ ἀρχόντων καὶ στρατιωτῶν ὑπὸ βασιλέως ἀποσταλέντων (*alors qu'étaient encore présents et que les entendaient les* **agentes in rebus**, *les commandants et les soldats envoyés par l'empereur*).
50. Delmaire 1995, p. 103.
51. *CPG* 7071.37, Chabot, p. 262 [183] ; ***n° 30***.

constitue son *cubiculum* (sa chambre). Les domestiques qui la composent possèdent une influence qui tient à leur proximité du prince, qu'ils passent parfois pour monnayer [52]. Le *praepositus sacri cubiculi* ou (grand) chambellan (κουβικουλάριος/ܩܘܒܝܩܘܠܪܐ) d'Anastase, l'eunuque Amantios [53], a la haute main sur toute la maison. On le dit acquis à la christologie sévérienne et la *Chronique de Se'ert* en fait le principal soutien du patriarche auprès de l'empereur [54]. Sévère lui écrit son impossibilité de revenir sur la condamnation d'Épiphane de Tyr [55]. Son proche subordonné, le chambellan (κουβικουλάριος/ܩܘܒܝܩܘܠܪܐ) Misael, semble cependant un plus familier correspondant au sein de la maison impériale [56]. Le patriarche le remercie d'avoir déjoué les mauvais desseins (?) du *clarissime* (ܢܨܝܚܐ) Aegilas [57] et, soucieux de ne pas perdre son précieux contact, lui déconseille d'embrasser l'état monastique [58]. Il lui dépeint sans fard la détresse des finances de l'Église d'Antioche, qu'il le prie d'expliquer au *sacellarius* (σακελλάριος/ܣܩܠܪܐ) Éleuthère. Ce dernier exerce la fonction de trésorier privé de l'empereur, avec le titre de *uir illustris*/ܡܥܒܝܢܐ. Personnage considérable, il ne cesse de faire pression sur Sévère lui-même ou sur ses apocrisiaires pour obtenir l'ordination de protégés [59].

III. L'ADMINISTRATION PROVINCIALE (tab. n° 4c)

A. Le **préfet du prétoire d'Orient** (*praefectus praetorio Orientis*)

Responsable du suivi de l'administration civile des provinces [60], à l'exclusion des missions particulières de contrôle, il réside à Constantinople et participe en fait au consistoire. Il entend les légats que les cités dépêchent au Palais et juge en appel, pour l'empereur, les sentences des magistrats locaux. Le titulaire de la charge est alors un Syrien, Marinos d'Apamée, qui s'intéresse de près aux questions ecclésiastiques et se montre favorable à l'action de Sévère. Il intervient auprès du patriarche, en 513 ou 514, pour recommander l'ordination diaconale d'un parent [61].

B. Les gouverneurs provinciaux

1. Le comte d'Orient (*comes Orientis*/ܩܘܡܣ ܕܡܕܢܚܐ)

Le comte d'Orient gouverne la Syrie Ire, en tant que vicaire du préfet du prétoire d'Orient, avec autorité sur les titulaires des autres éparchies du diocèse [62]. Il réside donc à Antioche et semble ici posséder, au moins à titre personnel, le grade nobiliaire supérieur de *uir illustris*/ܡܥܒܝܢܐ [63]. Sévère règle avec lui l'affaire du moine Pélage (**n° 53**) et dut avoir recours à son soutien en d'autres occasions, notamment lors des sessions judiciaires du synode oriental. La correspondance sévérienne, qui donne le rang illustre, n'a toutefois pas conservé de nom [64]. On connaît en revanche Irénée, promu comte d'Orient par Justin Ier pour arrêter le patriarche [65].

*2. Le gouverneur de Syrie IIe*

Deux *gouverneurs d'Apamée*/ܪ̈ܫܐ ܕܐܦܡܝܐ marquent le patriarcat sévérien. Serge semble s'être trouvé à la *tête du peuple de Syrie IIe* (ܗܘ ܪܫܐ ܕܥܡܐ ܕܣܘܪ̈ܝܐ

52. Voir les craintes de Sévère à propos de l'archimandrite Marc ; *SL*, Brooks, V, 4, p. 322 [287-288].
53. *PLRE* 2, p. 67 : Amantius 4.
54. Scher, *PO*, t. 7, p. 120, l. 10 [17]. Amantios devait mourir au cours de la succession d'Anastase, en juillet 518, avançant la candidature de son protégé Théokritès (*PLRE* 2, p. 1065 : Theocritus), qui traversait les ambitions de Justin. Voir Vasiliev 1950, p. 102-108.
55. *CL*, Brooks, n° 51, *PO*, t. 12, p. 325-326.
56. *PLRE* 2, p. 763 : Misael. En 518, il se trouvera compromis avec Amantios et Théokritès, connaîtra l'exil sous Justin, avant de se retirer enfin dans un monastère. Sévère lui écrit alors, en 537 ; *SL*, Brooks, I, 63, l. 16-20 [199, l. 7-12]. Une copie de cette lettre est envoyée au cubiculaire Julien, probablement attaché à la personne de l'impératrice Théodora ; *PLRE* 3A, p. 370 : Iulianus 5.
57. *PLRE* 2, p. 13 : Aegilas.
58. *SL*, Brooks, XI, p. 516 [459].
59. *SL*, Brooks, I, 17, p. 72-73 [65-66]. *PLRE* 2, p. 390 : Eleutherius 4.
60. Pour la Thrace, l'Asie, le Pont, l'Orient et l'Égypte, soit l'essentiel de l'empire d'Anastase.
61. *SL*, Brooks, VIII, 6, p. 429 [381]. Sévère lui donne le qualificatif honorifique de *magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܪܒܘܬܐ). *PLRE* 2, p. 726-728 : Marinus 7.
62. Bréhier 1949, p. 95 ; Downey 1961, p. 354-355 ; Jones 1964, t. 1, p. 105.
63. *Comes Orientis*, le futur patriarche antiochien Éphrem d'Amid (527-545) était également de rang illustre, parce qu'il possédait aussi la dignité vacante de *comes sacrarum largitionum* ; Stein, Palanque 1949, t. 2, p. 241, n. 1. Justinien mettra pratiquement fin à la fonction de *comes Orientis*, tout en transférant le titre au gouverneur de la seule Syrie Ire, précédemment appelé *consularis Syriae* ; Jones 1964, t. 1, p. 281. Le texte de cette disposition donne à l'un et à l'autre le simple rang clarissime (λαμπρότατος), mais celui de *uir spectabilis* (περίβλεπτος) au nouveau dignitaire ; *NI* 8, 5, Schöll-Kroll, p. 68-69.
64. *PLRE* 2, p. 1228 : Anonymus 52.
65. Downey avait d'abord reconnu la qualité de *comes Orientis* à Irénée, suivi par Honigmann ; Downey 1939, p. 14 ; Honimann 1951, p. 143. Le premier auteur envisage ensuite la fonction de *magister militum per Orientem* ; Downey, 1961, p. 513. Il ne peut en être question toutefois, puisque Malalas ou Théophane le Confesseur citent Diogénianos comme investi par Justin dans cette charge ; Thurn, p. 337, l. 25 [Jeffreys, p. 231, § 3] ; De Boor, p. 166, l. 5 ; *PLRE* 2, p. 362 : Diogenianus 4. D'autre part, on voit mal le *praefectus praetorio Orientis* se déplacer lui-même pour appréhender Sévère, car la résidence de ce dignitaire demeure Constantinople, sa responsabilité concernant aussi bien d'autres provinces que celles du seul patriarcat d'Antioche. Tout repose sur l'interprétation du passage d'Évagre le Scholastique qui présente Irénée : ὃς ἐφειστήκει τῇ ἑῴᾳ τῶν ἀρχῶν ἀνὰ τὴν Ἀντιόχου ; Bidez-Parmentier, p. 155, l. 3-4. Il faut écarter celle de Kugener qui paraît opter arbitrairement pour le *magister militum per Orientem* : « alors chef des troupes à Antioche » ; *PO*, t. 2, p. 379. Celle de Festugière, aux termes quelque peu contradictoires, ne semble guère recevable non plus : « préfet du prétoire d'Orient avec résidence à Antioche » ; p. 365, l. 26-27. On lirait ici plus volontiers une définition littérale des fonctions qui resteront celles du *comes Orientis* jusqu'à la réforme administrative de 535 : « qui avait été placé à la tête de l'Orient depuis la [ville] d'Antiochos », d'autant que le texte peu sûr, de l'aveu même de l'éditeur, paraît bien autoriser la leçon ὃς ἐφειστήκει τῇ ἑῴᾳ ἀρχῇ.

ܕܬܪ̈ܝܡ) au début de la période. Favorable à Sévère, il lui porte une lettre d'un lecteur Étienne, sans doute depuis Constantinople, et possède le titre honorifique de *magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܪܒܘܬܐ) [66]. Son successeur, le comte Eutychianos, paraît avoir manifesté une sympathie contraire pour l'un au moins des évêques condamnés au printemps 515 et pris le parti de l'opposition chalcédonienne au métropolite Pierre (***n° 28***). Sévère met en garde le personnage [67], que l'on retrouve assez naturellement, en 519, président du synode chalcédonien d'Apamée [68].

3. Les gouverneurs de Phénicie Ire et d'Isaurie

En Phénicie Ire, un gouverneur (ἡγεμών/ܐܓܡܘܢܐ) anonyme se montre défavorable (?) à Élie de Botrys et à Sévère lui-même, qui lui écrit son mécontentement [69]. Les *Fragments arabes* 1-2 associent, on le sait, un *gouverneur* (*wālī*) de Tyr dénommé Dādīyānūs ou Tatien à une assemblée ecclésiastique qui peut être le synode consécutif à l'éviction du métropolite Épiphane (**n° 31**). Acclamé au synode chalcédonien de septembre 518 qui restaure ce dernier, un comte Jean semble aussi titulaire de la charge [70]. Si la *Notitia Dignitatum* assigne d'ailleurs ce rang comtal au gouverneur d'Isaurie [71], rien n'autorise cependant à identifier comme tel le comte Oecuménios [72], correspondant sévérien de longue date et qui semble plutôt un isaurien d'origine, retiré du service public. Même remarque pour le *clarissimus praeses*/ܪܫܢܐ ܢܨܝܚܐ Théodore [73] à Tripoli (Phénicie Ire), assurément sorti de charge et revenu dans sa patrie – qui n'est d'ailleurs pas le chef-lieu provincial.

C. Fonctionnaires subalternes

Les débats du synode d'Apamée (519) font connaître deux acolytes du gouverneur Eutychianos : le *gloriosissimus*/ἐνδοξότατος Amélios et le *magnificentissimus*/μεγαλοπρεπέστατος Narses [74]. À défaut d'appartenir au bureau d'un évêché, le *scriniarius*/ܐܣܩܪܝܢܪܐ Simos, correspondant théologique de Sévère, peut relever aussi d'une administration provinciale ou militaire [75].

IV. L'ARMÉE (tab. n° 4d)

***A. Le* magister (utriusque) militiae per Orientem (ܪܝܫ ܚܝܠܐ ܕܡܕܢܚܐ)**

Neveu de l'empereur Anastase, Hypatios exerce ce commandement vers 516-518 [76]. Il doit d'abord à son rang princier les adresses de *Votre Excellence* (ܫܘܠܛܢܐ ܕܝܠܟ) ou *Votre Altesse* (ܡܠܠܘܬܐ ܕܝܠܟ) dont use à son endroit le patriarche d'Antioche [77]. Il possède bien évidemment la noblesse *illustre* (ܡܫܒܚܐ) [78]. À l'instar de son oncle, il dispose enfin d'une suite domestique dont fait partie le *curator*/ܩܘܪܛܘܪ Héliodore [79], *clarissime* (ܢܨܝܚܐ) que parvint à circonvenir le *presbytéros* Julien de Tarse (**n° 60**). Le *magister utriusque militiae per Orientem* [80] se trouve encore désigné dans la correspondance sévérienne comme στρατηλάτης/ܣܛܪܛܠܐܛܝܣ [81]. Le patriarche lui écrit de ne pas se prêter aux intrigues de Julien, justement condamné par les instances ecclésiastiques compétentes. Il vient le rencontrer à Aigéaï (Cilicie IIe), le 27 juillet 517, tandis qu'Hypatios se rendait sur la frontière perse. Les

66. *SL*, Brooks, VIII, 1, p. 440 [392] ; *PLRE* 2, p. 994 : Sergius 4.
67. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137-139 [123-125].
68. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 93, l. 11 (*uir clarissimus*) ; p. 102, l. 17, p. 103, l. 32, p. 106, l. 10 (*uir spectabilis*). On notera l'imprécision de la tradition des actes de ce synode quant au rang nobiliaire d'Eutychianos. Sévère usait à son endroit du titre honorifique de *magnific[entissim]us*/μεγαλοπρεπ[έστατος], exprimé en syriaque par le titre d'appel ܪܒܘܬܐ ܕܝܠܟ ; *SL*, Brooks, I, 44, p. 137 [123].
69. ***N° 30*** ; *CPG* 7071.55, Chabot, p. 262 [183]. Moins rigoureux qu'Athanase de Nisibe, traducteur de la collection des *SL*, le scribe syriaque désigne ce fonctionnaire d'autorité, sans doute le gouverneur de Phénicie maritime, par le titre approximatif d'ܐܓܡܘܢܐ (ἡγεμών).
70. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 17 ; p. 88, l. 22. Voir Feissel dans : *Bull. épigr.* 2003, 579 ; *contra* Rey-Coquais qui a proposé moins vraisemblablement de reconnaître ici le *pater ciuitatis* homonyme mentionné en 504 sur une inscription de l'hippodrome ; Rey-Coquais 2002, n° 2, p. 329 (= *Inscriptions grecques et latines de Tyr*, 2006, n° 128, p. 87) ; *Id.*, 2005, p. 521.
71. Jones 1964, t. 3, p. 350, 388.
72. *PLRE* 2, p. 794 : Oecumenius.
73. *PLRE* 2, p. 1095 : Theodorus 56.
74. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 108, l. 5-6 ; *PLRE* 2, p. 70 : Amelius 2 ; *PLRE* 2, p. 773 : Narses 3.
75. *PLRE* 2, p. 1016 : Simus. L'appellation ne peut s'appliquer à un employé de bureau palatin ; Delmaire 1995, p. 66.
76. *PLRE* 2, p. 577-581 : Hypatius 6.
77. *SL*, Brooks, I, 40, p. 126-129 [113-115].
78. *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 782, l. 8 [11] ; homélie donnée à Aigéaï le 20/5/517. La traduction proposée par l'éditeur, « digne de louange », est inexacte ; il s'agit ici du grade nobiliaire le plus élevé.
79. *PLRE* 2, p. 532 : Heliodorus 8.
80. *SL*, Brooks, I, 15, p. 67, l. 2 [60, l. 13] : ܪܝܫ ܚܝܠܐ ܕܡܕܢܚܐ (*chef de l'armée d'Orient*) ; *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 782, l. 9 [10] : ܪܝܫ ܚܝܠܐ (*chef de l'armée*).
81. *SL*, Brooks, I, 40, p. 126 [113] = *Au* stratélate *Hypatios* ; 45, p. 140, l. 14 [125, l. 26 - 126, l. 1] : ܣܛܪܛܠܐܛܝܣ ܕܡܕܢܚܐ (*stratélate d'Orient*). Voir aussi le lemme de l'*Hymne* n° 198, composée pour la rencontre d'Aigéaï (27/7/517) ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 661. Voir les conclusions de Durliat sur la terminologie hiérarchique qui distingue les *magistri militum (utriusque militiae) per* + acc. de la circonscription d'exercice (= στρατηλάται + gén. de la circonscription), dignitaires investis d'un *officium* permanent (ainsi le stratélate Hypatios, dont l'énoncé de la fonction se trouve bien complété en syriaque par le déterminant ܕܡܕܢܚܐ), et les *magistri militum* ou les στρατηλάται désignés absolument, qui sont de simples ducs, tribuns ou hauts fonctionnaires titrés ; Durliat 1979, p. 315-320.

prérogatives de celui-ci débordaient sans doute le strict cadre militaire, sans que l'on puisse assurer, avec Peeters, qu'il était officiellement chargé d'évoquer en cette circonstance la cause de Julien [82]. Après l'avènement de Justin, Hypatios ne semble pas autrement inquiété, sans doute en raison de convictions personnelles chalcédoniennes : le synode d'Apamée l'acclame en effet en 519 [83].

Dans son homélie du premier janvier 518, Sévère mentionne un autre *illustre* στρατηγός (ܡܥܝܢܐ ܣܛܪܐܛܝܠܛܝܣ) *ou chef d'armée du pays d'Orient* (ܐܘܚܕܢܬ ܕܪܫ ܚܝܠܐ ܕܐܬܪܐ ܕܡܕܢܚܐ) comme étant le père du consul désigné [84]. Il s'agit sans doute de Fl. Probos, fils du frère d'Anastase Paulos, et cousin d'Hypatios [85]. Son fils, Fl. Magnos, petit-neveu de l'empereur, fut en effet consul unique pour cette année-là [86]. Probos cède bientôt son commandement à Diogénianos.

B. Officiers généraux

Calliopios, subordonné immédiat et *lieutenant* (ܬܪܝܢ ܕܘܟܬܐ) du *magister militiae per Orientem*, possède les titres d'illustre (ܡܥܝܢܐ) et de patrice (ܦܛܪܝܩܝܘܣ) [87]. Il s'agit peut-être de l'oncle d'Antonin de Béréoia [88], et sa propre épouse entretient avec Sévère une correspondance spirituelle [89]. Ses attributions semblent rencontrer le débat doctrinal, puisque Épiphane de Tyr lui écrit contre le patriarche, peut-être à propos du grammairien Serge (**n° 29-30**) [90]. De fait, Calliopios peut confier des pleins pouvoirs en matière ecclésiastique à un officier de police, le ληστοδιώκτης Conon, apparemment lui-même hostile à Chalcédoine, et que Sévère informe et félicite de cette nomination [91]. Sans doute tient-il pour assuré par là le concours du « bras séculier » nécessaire à l'exécution de certaines sanctions ecclésiastiques. Même inclination doctrinale chez le *dux*/ܕܘܟܣ Timostrate, gouverneur militaire auquel le patriarche décrit sa détresse financière et son impossibilité d'ordonner [92]. À l'inverse, un ancien duc de Palestine, Antipater, pareillement titré, semble avoir engagé – et perdu – un procès contre les moines sévériens de Mār Isḥāq, près de Gabboula [93]. Le duc ou στρατηγός de Phénicie libanaise Asiatikos déconseille, on le sait, d'intervenir en force contre les évêques dissidents de Syrie IIe (***n° 28***).

V. AUTORITÉS MUNICIPALES ET NOTABLES LOCAUX (tab. n° 4e)

A. Les curies traditionnelles

L'autorité des assemblées curiales traditionnelles cède le pas devant le groupe des grands propriétaires liés à l'évêque, les κτήτορες/ܩܛܛܘܪ̈ܣ, appelés encore πρῶτοι/ܪ̈ܫܢܐ. Ceux-ci semblent dominés eux-mêmes par l'institution ecclésiastique, et les textes sévériens ne font guère état de leur rôle que pour les successions épiscopales. Il faut chercher ailleurs quelques traces de leur activité municipale. Cyrille de Scythopolis signale ainsi pour Antioche, vers l'époque du patriarcat sévérien, un riche Kaisarios, qui avait

82. Peteers 1950, p. 40-42. Cet article posthume du grand orientaliste recèle au demeurant de nombreuses inexactitudes. Ainsi Julien n'était pas *neveu* mais *frère* de Sérénos d'Augusta ; *SL*, Brooks, V, 5, p. 329, l. 9-10 [293, l. 25-26]. Rien ne permet non plus de lier son affaire à celle de l'archimandrite Marc, évoquée plus haut dans la même lettre à Denys de Tarse. Le scribe syriaque avait d'ailleurs nettement distingué les sujets par une marque de ponctuation très explicite (⁘) et Sévère ne mentionne pas Marc, ni même qu'il fût question d'un monastère quelconque, dans toute sa lettre à Hypatios qui concerne Julien ; *SL*, Brooks, I, 40, p. 126-129 [113-115]. Dans ses autres parties, l'étude de Peeters ne semble pas moins contestable : la chronologie de la révolte de Vitalien ne paraît pas très sûre (p. 8) ; Aila est située sur le golfe Persique (p. 10) ; l'importance réelle du *consularis Palestinae I* semble méconnue (p. 11 et n. 1) ; Jean II de Constantinople (518-520) succèderait à Anthime (535-536) (p. 20). Il existe aussi des affirmations sans preuve et, plus généralement, un ton partisan domine, qui vise d'ailleurs moins la doctrine de Sévère que l'érudition allemande (Schwartz, Usener), supposée liée au Kulturkampf.

83. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 101, l. 31 et 102, l. 12. Hypatios ne sera éliminé qu'en 532, sous Justinien, pour sa compromission, semble-t-il involontaire, dans la sédition Nika.

84. *HC* 116, Brière, *PO*, t. 12, p. 327, l. 4-5 [5-6].

85. *PLRE* 2, p. 912-913 : Fl. Probus 8. On sait qu'il s'agit pour Sévère d'une ancienne connaissance de Constantinople (508-511). Brière comprend à tort que le prédicateur évoquait toujours le στρατηγός/ܣܛܪܐܛܝܠܛܝܣ Hypatios, rencontré à Aigéaï l'année précédente ; Brière, *loc. cit.*, n. 1. Pour un dernier état du stemma familial d'Anastase, voir Chauvot dans son commentaire à Priscien de Césarée, *Panégyrique d'Anastase* (*CPL* 1553), p. 177-180. Les deux cousins seront acclamés ensemble l'année suivante au synode d'Apamée ; *CPG* 9329.9, Schwatrz, p. 102, l. 31, 103, l. 12-13. L'un et l'autre sont alors *magistri utriusque militiae praesentales*.

86. *PLRE* 2, p. 701 : Magnus 5. Voir *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 62, l. 34.

87. *CPG* 7071.37, 55, Chabot, p. 262 [183] ; *PLRE* 2, p. 252-253 : Calliopius 6. Sa fonction se définit comme celle d'un ܛܘܦܘܛܪܝܛܝܣ (*uicarius*/τοποτηρητής) ; voir Kunderewicz 1962. La qualité princière d'Hypatios ou de Probos – et les responsabilités induites – les empêchaient peut-être de résider eux-mêmes à Antioche, à l'instar des autres *magistri militum per Orientem* ; Downey 1961, p. 454, 459, 471-472, 484-485, 490, 530 ; Liebeschuetz 1972, p. 116, 257. Calliopios pouvait donc l'y remplacer. Sur la qualification nobiliaire des lieutenants des *magistri militum*, voir Bréhier 1949, p. 275.

88. *SL*, Brooks, I, 15, p. 67 [60].

89. *SL*, Brooks, VII, p. 430-432 [382-384] : sur le Christ et la Trinité ; que les femmes ne doivent pas enseigner publiquement.

90. En 518, Calliopios semble avoir rallié la politique de Justin et prêté son concours (à Irénée ?) pour arrêter Sévère, si l'on en croît du moins l'*Hymne* n° 273 ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 721-722.

91. *SL*, Brooks, I, 45, p. 140 [125-126]. Tout recours au ληστοδιώκτης/ܪܫ ܠܣ̈ܛܝܐ, militaire initialement chargé de poursuivre les brigands mais fauteurs d'abus, sera abrogé par Justinien ; *NI* 8, 13, Schöll-Kroll, p. 76-77. Conon possède le titre honorifique de *magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܪܒܘܬܐ ܕܠܗ) ; *PLRE* 2, p. 307-308 : Conon 6.

92. Timostrate fut sans doute engagé contre les Perses en Osrhoène (503-506), puis encore en Mésopotamie (527). Sévère lui donne aussi le qualificatif honorifique de *magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܕܠܗ ܪܒܘܬܐ). *PLRE* 2, p. 1119-1120 : Timostratus.

93. *SL*, Brooks, I, 29, p. 101 [90] ; *PLRE* 2, p. 106 : Antipater 2.

brillamment accompli la carrière des honneurs de sa ville, indice d'une certaine vitalité politique locale [94]. De même, les *Actes* du synode chalcédonien de Tyr de septembre 518 font connaître un κουράτωρ Élie, qui semble bien un magistrat municipal [95]. Il importe de relever qu'il s'agit là de deux sources chalcédoniennes : entre 512 et 518, Sévère épousait quant à lui le nouveau cours institutionnel, plutôt défavorable aux curies, à l'unisson d'ailleurs des initiatives réformatrices d'Anastase.

B. Vindex

Une mesure prise à l'instigation de Marinos d'Apamée dessaisit en effet les curies de la perception de l'impôt, transférée à un nouvel agent, le *uindex* (βίνδαξ/ܒܝܢܕܩܣ). Le pouvoir impérial entendait lutter ainsi contre la corruption municipale et soulager les paysans, comme du moins le chante Priscien de Césarée dans son *Panégyrique d'Anastase* [96]. Or, la correspondance de Sévère constitue une source majeure sur cette éphémère institution, dont elle nous livre la moitié des attestations connues. À Anazarbe (Cilicie IIe), Alexandre [97] et Mousonios [98], deux proches du patriarche, exercent en effet cette *charge publique* (ܬܫܡܫܬܐ ܕܕܡܘܣܝܘܢ) et ne peuvent même s'en arracher pour venir à Antioche saluer leur ami [99]. À Tripoli (Phénicie maritime), c'est le clarissime Théodore, gouverneur retiré, qui remplit la fonction (ܬܫܡܫܬܐ ܘܒܝܢܕܩܣ ܕܡܕܝܢܬܐ) [100]. Muet sur le chapitre des municipalités, Sévère signale ainsi trois *uindices*, dont deux avec affection.

C. Notables locaux

Les fonctionnaires retirés du service, dotés des titres nobiliaires liés aux charges qu'ils ont exercées et rentrés dans leurs patries, y font figure de notables. On comprend que l'ex-gouverneur Théodore soit devenu bientôt *uindex* à Tripoli. Toujours en Phénicie Ire, Sévère possède un actif et fidèle soutien en la personne du comte (κόμης/ܩܘܡܣ) Jean d'Antarados [101]. Il s'ouvre à ce *uir magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܪܒܘܬܐ) des compromissions de l'évêque voisin d'Arca [102] et le charge encore de surveiller les agissements du diacre Léonce (**n° 49**). En Isaurie, le patriarche a recours à son vieil ami et correspondant théologique des années de Constantinople le comte Oecumenios [103]. Il propose ainsi au métropolite Solon de Séleucie de s'en remettre à l'expertise de cet autre *magnific[entissim]us* (μεγαλοπρεπ[έστατος]/ܪܒܘܬܐ) à propos de Mousonios de Méloé [104].

L'action du patriarche d'Antioche rencontre donc à tous les degrés les prérogatives des agents de la politique impériale et celles des administrateurs de toutes natures. C'est que la communion théologique à laquelle travaille Sévère, dans le cadre de l'*Hénotique* et sous l'autorité supérieure d'Anastase, constitue bien une donnée politique globale à laquelle ne saurait échapper aucun aspect de la vie sociale et institutionnelle des provinces orientales de l'Empire, entre 512 et 518.

94. *Vita Euthymii*, Schwartz, p. 68 [Festugière, p. 123].
95. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 86, l. 23. Vasiliev croit Élie investi de quelque charge locale ; Vasiliev 1950, p. 153, n. 33. Martindale en fait, au contraire, un *curator domus divinae* ; *PLRE*, p. 391 : Élias 7. Un argument paraît militer en faveur de la première interprétation : les trois *officiales* impériaux acclamés au synode (deux ἔπαρχοι et un μάγιστρος) sont désignés par leurs titres seuls ; en revanche, Élie semble un Tyrien que la foule connaît personnellement et qu'elle appelle par son nom (de même qu'elle connaît bien le comte Jean, possible gouverneur de Phénicie Ire).
96. *CPL* 1553, Chauvot, p. 64 [77], v. 193-194 : *Agricolas miserans dispendia saeua relaxas / Curia peruersis nam cessat moribus omnis* (*Affligé du sort des paysans, tu allèges les charges qui les accablaient : toutes les curies dont le comportement s'était perverti suspendent en effet leurs activités*). Sur cette réforme et son échec probable, voir Chauvot 1986.
97. *PLRE* 2, p. 57 : Alexander 16.
98. *PLRE* 2, p. 779 : Musonius 3.
99. *SL*, Brooks, I, 27, p. 97-99 [87-89].
100. *SL*, Brooks, I, 10, p. 50 [46].
101. *PLRE* 2, p. 607 : Ioannes 59.
102. *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297-300 [263-266].
103. Sévère lui écrivait entre 508 et 512 sur le problème trinitaire des idiomes et des opérations ; *CL*, Brooks, n° 1, *PO*, t. 12, p. 175-186. Libératus le signale d'ailleurs parmi les correspondants sévériens de l'époque, avec la qualité de « scholastique d'Isaurie » : *Ycumenium scholasticum Isauriae* ; *CPL* 865, Schwartz, p. 133, l. 21. Entre 512 et 518, le patriarche lui adresse encore au moins trois lettres théologiques : *CL*, Brooks, n° 2-3, *PO*, t. 12, p. 186-194 (sur le même sujet) ; *CL*, Brooks, n° 54, *PO*, t. 14, p. 5-6 (sur la nécessité de prendre connaissance de l'argumentation dogmatique de Sévère dans son ensemble et de ne pas s'en tenir à des résumés) ; fr. indéterminés voir *CPG* 7071.45. Il s'ouvre même à Pierre d'Apamée de son désir d'ordonner Oecuménios ; *SL*, Brooks, I, 5, p. 38 [35].
104. *SL*, Brooks, I, 23, p. 92 [83].

Les autorités civiles et militaires : Tableaux annexes

*Les tableaux ci-après (n° 4a-4f) recensent les dignitaires, fonctionnaires impériaux, officiers et notables signalés, entre 512 et 518, par la correspondance de Sévère (*SL, CL, fr*). Les références épistolaires s'y trouvent confrontées à celles de la* PLRE*, quand il y lieu, et présentées entre parenthèses dans le cas de la simple mention d'un personnage, sans parenthèses pour le destinataire effectif d'une missive patriarcale.*

Les fonctions, titres nobiliaires, titres d'appel ou qualificatifs honorifiques sont donnés en latin, grec et syriaque.

Pour les ***fonctions****, on remarquera qu'il s'agit souvent d'une stricte translittération, où peut se perdre le sens propre d'une locution latine originelle, ex. :* a secretis → ἀσηκρῆτις → ܐܣܝܩܪܝܛܝܣ ; ex præfectis → ἀπὸ ἐπάρχων → ܐܦܐܦܪܟܘܢ*. Des périphrases syriaques montrent en revanche une bonne intelligence de la nature institutionnelle ou géographique de certaines autres dignités, ainsi* ܦܠܚܐ ܕܐܣܛܪܛܝܠܛܘܣ *ou* ܒܢ̈ܝܐ ܕܐܣܛܪܛܝܠܛܘܣ *pour* magistrianus, ܪܝܫ ܕܐܦܪܟܝܐ *pour* præses Syriæ II.

Athanase de Nisibe, traducteur des SL *au VII*[e] *siècle, se révèle d'une grande précision et pertinence dans le choix des équivalents syriaques des* ***titres*** *et* ***qualificatifs*** *byzantins. La logique du protocole administratif nous démontre qu'il rend ainsi illustris – le grade supérieur de la noblesse d'État – par* ܡܫܒܚܐ *mais* clar[issimus] *au contraire – le premier échelon – par* ܢܨܝܚܐ*. Les dictionnaires confondent souvent l'acception juridique de ces deux termes. Seul Payne-Smith (*Thesaurus syriacus*, t. 2, col. 2438-2439) reconnaît formellement l'équivalence de* ܢܨܝܚܐ *et de clarissimus (gr. :* λαμπρότατος*). De fait, dans l'expression de la brillance et de l'éclat,* ****ŠBḤ*** *semble bien un intensif de* ****NṢḤ****. Plusieurs locutions traduisent enfin le prédicat* magnific[entissim]us*, toutes construites sur* ****RB****, racine sémitique exprimant la grandeur.*

Les crochets signalent une glose ou une interprétation.

***PLRE* 2**	**Fonction**	**Titre nobiliaire**	**Titre d'appel ou qualificatif honorifique**	**Référence**
[*Antiochus18*]	*tribunus* τριβοῦνος ܛܪܝܒܘܢܐ	*clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ		*SL*, I, 14
Asterius 10	*a secretis* / *ex Praefectis Urbis* ἀσηκρῆτις / ἀπὸ ἐπάρχων τῆς πόλεως ܐܣܝܩܪܝܛܣ / ܐܦܐܗܦܪܟܘܢ ܕܡܕܝܢܬܐ	*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ		(*CL*, n° 46)
[Celer 2]	*Magister Officiorum* μάγιστρος τῶν ὀφικίων ܡܐܓܝܣܛܪܘܣ	*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ	ܪܒܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ [= *Votre Éminence*] ܡܫܒܚܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ [= *Votre Gloire*]	*SL*, I, 21 (*SL*, I, 24)
Conon 5	*silentiarius* σιλεντιάριος ܣܝܠܢܛܝܪܐ		*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ	(*SL*, VI, 1) *CL*, n° 78
Leontius *(qui et Tapitoleon)*	*magistrianus* μαγιστριανός ܡܓܝܣܛܪܝܢܐ = ܥܒܕܐ ܕܡܓܝܣܛܪܘܣ	*clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ	*gloriosus* ἐνδοξότατος ܗܕܝܪܐ	(*SL*, I, 21) (*SL*, I, 24)
Rufinus 14	[*magistrianus*] [μαγιστριανός] = ܦܠܚܐ ܕܡܓܝܣܛܪܘܣ	*clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ		(*SL*, I, 21)
Theodorus 54	*tribunus et notarius* τριβοῦνος καὶ νοτάριος ܛܪܝܒܘܢܐ ܘܢܘܛܪܐ			*SL*, X, 5
[Paul]	[magistrianus] [μαγιστριανός] = ܦܠܚܐ ܕܡܓܝܣܛܪܘܣ	*clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ		(*CPG* 7071.37)

La qualité palatine d'*Antiochus 18* ne semble pas assurée. *Celer 2* n'est pas explicitement nommé dans les *SL* mais son identité bien établie. Le magistrien *Paul* ne figure pas à la *PLRE*.

Tableau n° 4a - Ministres et fonctionnaires palatins.

***PLRE* 2**	**Fonction**	**Titre nobiliaire**	**Titre d'appel ou qualificatif honorifique**	**Référence**
Amantius 4	*[praepositus sacri] cubiculi* κουβικουλάριος ܩܘܒܩܠܪܐ			*CL*, n° 51
Eleutherius 4	*sacellarius* σακελλάριος ܣܩܠܪܐ	*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ	*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ	*SL*, I, 17 *SL*, XI
Misael	*cubicularius* κουβικουλάριος ܩܘܒܩܠܪܐ			(*SL*, I, 17)
Heliodorus 5	*curator* [domus diuinæ] κουράτωρ ܩܘܪܛܪ	*clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ		(*SL*, I, 40)

Heliodorus 5 appartient à la maison d'Hypatios, neveu d'Anastase.

Tableau n° 4b - Dignitaires de la Chambre impériale.

***PLRE* 2**	**Fonction**	**Rang ou titre nobiliaire**	**Titre d'appel ou qualificatif honorifique**	**Référence**
Anonymus 52	*comes Orientis* κόμης τῆς Ἑῴας ܩܘܡܣ ܕܡܕܢܚܐ	*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ		(*SL*, VII,4)
Eutychianus 4	*praeses Syriae II* ἄρχων τῆς δευτέρας Συρίας ܪܫܐ ܕܐܦܪܟܝܐ	[*comes* / *illustris* ou *spectabilis*	*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ ܕܝܠܟ	*SL*, I, 44
Marinus 7	[*praefectus praetorio Orientis*]		*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ	(*SL* VIII,6)
Sergius 4	*praeses Syriae II* ἔπαρχος τῆς δευτέρας Συρίας ܪܫܐ ܕܡܬܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܕܗܘܦܪܟܝܐ		*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ / ܪܒܘܬܟ	(*SL* VIII,1)
Theodorus 56	[*ex praesidibus* ἀπὸ ἀρχόντων] ܪܫܢܐ	*clarissimus* λαμπρότατος ܢܗܝܪܐ		(*SL*, I, 29)
[préfet de Tyr]	[ἡγεμών = ܗܓܡܘܢܐ]			*CPG* 7071.55

Les rangs et dignités d'*Eutychianus 4* et de *Marinus* 7 sont connus en dehors de la correspondance sévérienne. Retiré du service, *Theodorus 56* exerce à Tripoli la charge de *uindex*. *CPG* 7071.55 concerne un préfet de Tyr, qualifié ܗܓܡܘܢܐ par Serge le Reclus qui introduit la citation de ce fragment épistolaire. Le traducteur de Sévère écrit plutôt ܪܫܐ ou ܪܫܢܐ. La *PLRE* recense, d'autre part, un gouverneur (?) de Tyr Dādīyānūs = Tatianus 2.

Tableau n° 4c - Administrateurs des provinces.

***PLRE* 2**	**Fonction**	**Titre nobiliaire**	**Titre d'appel ou qualificatif honorifique**	**Référence**
Antipater 2	[*ex ducibus Palestinae*]		*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ	(*SL*, I, 29)
Calliopius 6	*uicarius*/*locum tenens MVMPO* τοποτηρητής τοῦ στρατηλάτου τῆς Ἑῴας ܛܘܦܘܛܪܝܛܝܣ ܣܛܪܛܠܐܛܝܣ ܬܠܝ ܕܘܟܬܐ / ܕܡܕܢܚܐ	*illustris/patricius* ἰλλούστριος / πατρίκιος ܦܛܪܝܩܝܣ / ܡܫܒܚܐ		(*SL*, I, 15) (*CPG* 7071.37)
Conon 6	ληστοδιώκτης ܪܕܦ ܠܠܣܛܝܣ		*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ ܕܝܠܟ	*SL*, I, 45
Hypatius 6	*magister utriusque militiae per Orientem* στρατηλάτης τῆς Ἑῴας ܣܛܪܛܠܐܛܝܣ ܕܡܕܢܚܐ / ܪܫ ܚܝܠܐ ܕܡܕܢܚܐ	*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ	[ܥܠܝܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ (= *Votre Excellence*) ܡܫܠܛܢܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ (= *Votre Altesse*)]	*SL*, I, 40 (*SL*, I, 15, 45 – *HC* 110 – *Hymne* 198)
[*Fl. Probus* 8]	*magister utriusque militiae per Orientem* στρατηλάτης τῆς Ἑῴας ܣܛܪܛܠܐܛܝܣ ܕܡܕܢܚܐ / ܪܫ ܚܝܠܐ ܕܡܕܢܚܐ	*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ		*HC* 116
Timostratus	*dux* στρατηγός / δούξ ܕܘܟܣ		*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܘܬܐ ܕܝܠܟ	*SL*, I, 8

Antipater 2, ancien *dux Palestinae*, semble le personnage homonyme mentionné par Sévère. Les titres princiers d'*Hypatius 6* tiennent à sa qualité personnelle.

Tableau n° 4d - Militaires.

PLRE 2	Fonction	Rang ou titre nobiliaire	Titre d'appel ou prédicat honori-fique	Référence
Alexander 16 (Anazarbe)	*uindex* βίδιξ ܒܝܕܝܩܣ			*SL*, I, 27
Iohannes 59 (Antarados)		*comes* κόμης ܩܘܡܣ	*magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܪܘܬܐ / ܪܒܪܘܬܢ	*SL*, IV, 6 (*SL*, I, 47)
Musonius 3 (Anazarbe)	*uindex* βίδιξ ܒܝܕܝܩܣ			*SL*, I, 27
Oecumenius 4 (Isaurie)		*Comes* κόμης ܩܘܡܣ	*Magnificentissimus* μεγαλοπρεπέστατος > ܪܒܪܘܬܐ	*CL*, n° 2-3, n° 54 (*SL*, I, 5)
Theodorus 56 (Tripoli)	*uindex* [*ex praesidibus*] βίδιξ [ἀπὸ ἐπάρχων] ܒܝܕܝܩܣ [ܪܝܫܢܐ]	*Clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ		(*SL*, I, 29)

Tableau n° 4e - Notables locaux et anciens fonctionnaires.

Aegilas		*clarissimus* λαμπρότατος ܢܨܝܚܐ		(*SL*, XI)
Anastasius 8		*comes* κόμης ܩܘܡܣ		*SL*, III, 1
Dorotheus 11		*comes* κόμης ܩܘܡܣ		*CL*, n° 73
Sergius 2		*illustris* ἰλλούστριος ܡܫܒܚܐ		(*SL* III, 1)

Sergius 2 est le père du comte *Anastasius 8*.

Tableau n° 4f - Dignitaires ou correspondants titrés signalés hors contexte.

Conclusion

L'analyse des sources qui documentent le gouvernement du patriarcat d'Antioche sous Sévère fait apparaître un grand souci de rigueur institutionnelle et disciplinaire. Se fondant sur des dispositions canoniques conçues d'abord pour les provinces ou des groupes de provinces, le patriarche souhaite en effet exercer pour son compte, dans tout le ressort d'Antioche, l'essentiel des prérogatives reconnues à l'origine aux évêques métropolitains. Sa volonté d'unifier ainsi sous son autorité effective l'ensemble du diocèse oriental (hors Jérusalem et Chypre) se comprend toutefois dans un rapport de collégialité constructive avec tous les autres évêques, réunis dans sa communion. La session semestrielle du synode patriarcal doit jouer dans cette perspective un rôle essentiel, comme instance délibérative, judiciaire et de décision. Quitte à orienter les choix de l'assemblée, Sévère s'y associe en effet l'ensemble de son épiscopat, au double plan théologique et politique.

En pratique, le patriarche se réfère à des textes normatifs bien établis et prétend unifier le droit de l'Église orientale par leur stricte application, selon son interprétation, au-delà des disparités régionales. On a constaté son respect des canons conciliaires, y compris de certaines dispositions prises en fait à Chalcédoine. Des procédures nouvelles, ainsi pour les successions épiscopales, relèvent de la législation d'Anastase et Justinien les reprendra, sans indication de leur origine, de même que la conception du « for ecclésiastique », déjà présente chez Sévère. En ce sens, le patriarcat de ce dernier ouvre aussi bien sur l'avenir institutionnel de l'Église impériale, de christologie chalcédonienne, que sur le droit des jacobites schismatiques, qui se réclameront quant à eux très explicitement de lui. C'est qu'il faut bien situer son action des années 512-518 dans le cadre d'une chrétienté d'Empire, confrontée aux problèmes disciplinaires multiples d'une cléricature nombreuse et d'un puissant mouvement monastique, où les dignitaires ecclésiastiques et les fonctionnaires d'autorité concourent cependant à servir le prince, garant de la communion des Églises. L'orientation théologique dominante n'est pas dissociable de cette volonté unitaire.

Quelques grippages apparaissent toutefois, qui risquent d'entraver l'action de Sévère. Il ne semble pas probable que les prélats originaires des secteurs les plus éloignés, les moins hellénisés d'ailleurs, aient pu régulièrement participer aux sessions synodales antiochiennes. Certains autres feront délibérément défection. Surtout, les institutions provinciales se trouvent désormais supplantées, au niveau patriarcal, et cette évolution doit rencontrer des résistances. Ne pouvant plus se tenir aux dates régulières, réservées désormais à l'assemblée d'Antioche, les synodes provinciaux se trouvent rétrogradés de fait en sessions extraordinaires, à vocation d'enregistrement des résolutions prises par le patriarche et par l'ensemble des évêques orientaux. Les métropolites les plus soucieux de leurs propres prérogatives vont nécessairement regimber, avec les complications théologiques qui accompagnent et nourrissent toujours les oppositions ecclésiastiques. Sévère affrontera donc, au plan religieux, les difficultés spécifiques du gouvernement de l'espace syro-mésopotamien, si divers et contrasté, éclaté en de nombreux particularismes rivaux. Malgré le concours d'une véritable administration et de clercs spécialisés, il ne paraît pas avoir disposé de tous les moyens matériels de cette ambition.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉVÊQUE EN SA VILLE

Introduction

Entre novembre 512 et septembre 518, Sévère exerce la charge effective du patriarcat d'Antioche et l'examen des sources relatives à cet épisode important du conflit christologique en Orient nous permet aussi de saisir concrètement, au début du VIe siècle, l'accomplissement de sa tâche par un évêque, certes fort engagé dans le débat théologique, mais surtout très soucieux des devoirs qui lui incombent, aussi bien que de ses prérogatives pastorales. Une figure épiscopale se dégage ainsi des *HC* et de la correspondance sévériennes, que viennent préciser d'autres témoignages, favorables ou hostiles.

Une première responsabilité concerne la liturgie : Sévère confirme par sa pratique et complète de sa propre initiative un calendrier complexe des célébrations religieuses, dont il entend imposer le rythme chronologique à la vie antiochienne. L'espace de la cité se trouve lui-même largement déterminé par un réseau de sanctuaires et de divers lieux de culte desservis par Sévère, qui en étend encore le maillage géographique, et où s'inscrivent et s'enracinent les dévotions populaires. Le cadre spatio-temporel de son message ainsi tracé, le patriarche d'Antioche peut présenter à son peuple, en toutes simplicité et paternité, les moyens de parvenir au salut, en communion théologique avec son évêque et l'ensemble de la chrétienté « orthodoxe ». Prière, ascèse et charité vont constituer le triptyque fondamental d'un programme qui définit en fait une cité nouvelle où, sous la tutelle épiscopale, les pauvres devront notamment occuper une position privilégiée. Les réalités qui nous apparaissent toutefois de la vie sociale à Antioche, entre 512 et 518, marquent les limites rencontrées par cette pastorale.

I

Le temps chrétien : encadrement liturgique du peuple d'Antioche

Entre 512 et 518, dans l'exercice de sa charge épiscopale, Sévère se montre un liturgiste dynamique et fécond. La tradition jacobite en a fait d'ailleurs l'auteur de la plupart des *Hymnes* de l'*Octoëchos syrien* [1]. Une telle paternité appelle aujourd'hui quelques réserves [2] mais les témoignages anciens de Jean de Beith Aphtonia [3] ou de Georges des Arabes [4] corroborent cette réputation hymnographique. Le second auteur suggère d'ailleurs une refonte par Sévère de la liturgie d'Antioche [5], à mettre en rapport avec les rituels placés par la suite sous le nom du patriarche [6]. Nous disposons surtout d'une documentation de première main avec les cent vingt-cinq *Homélies cathédrales* (*HC*) données par Sévère, classées dans l'ordre chronologique de leur composition et très souvent datées avec précision. Elles correspondent aux *fêtes majeures de l'année liturgique* (A), à la *commémoration des martyrs et des saints* (B), consistent parfois en l'*exégèse des péricopes dominicales* (C) ou font état de *circonstances particulières* (D) [7]. Cent dix-sept d'entre elles s'adressent au peuple d'Antioche et nous renseignent donc sur la prise en charge des fidèles, aux plans liturgique et pastoral, par un évêque très soucieux d'assurer dans sa cité la foi et la piété [8].

I. ORGANISATION DE L'ANNÉE LITURGIQUE [9]

En ce début du VIᵉ siècle, l'année liturgique antiochienne se présente en un système déjà très complet qui informe aussi bien le temps civique et social. Sévère paraît avoir passablement contribué à le parfaire.

A. Le cycle de la Nativité

1. Le temps de l'Avent

L'Avent de Noël se trouve attesté par deux homélies de 512 consacrées à l'*Annonciation* (ܣܘܒܪܐ) et au commentaire de *Lc* 1. Le lemme de *HC* 2 indique nettement le propos développé par Sévère : « Sur l'Annonce que l'archange Gabriel fit à la Mère de Dieu [10]. » Le patriarche explique alors le dialogue de l'Annonciation à Marie, en *Lc* 1,28-35. Daté du dimanche 16 décembre, le texte fragmentaire de *HC* 4 porte aussi sur *Lc* 1, dont la lecture se trouve alors qualifiée d'« usuelle avant la fête de la Nativité » [11]. Le cycle dominical de l'Annonciation – qui va entrer dans la constitution de l'avent jacobite – semble donc au moins ébauché à Antioche l'année de l'intronisation de Sévère [12]. Celui-ci peut avoir

1. *CPG* 7072. Voir Brooks, *PO*, t. 14, p. 299 : *Authors to whom hymns are ascribed.*
2. Cody 1982, p. 90-94.
3. *Vita*, Kugener, p. 244, l. 4-5 [5-6].
4. Mc Vey, v. 607-608.
5. Mc Vey, v. 605.
6. *CPG* 7073-7074 (*Anaphorae*) ; 7075-7077 (*Ordo baptismi*) ; 7078.1-3 (*Preces*).
7. La répartition des *HC* selon ces quatre types (A, B, C, D) remonte à Baumstark 1897, p. 36-39. Voir aussi Brière 1960, p. 66-67 ; Graffin 1978, p. 115 ; Höhn 1993, p. 183-185. Georges des Arabes distinguait déjà nettement les deux premiers groupes (A et B) ; *Id.*, Mc Vey, v. 609-611. Voir p. 187-193 le récapitulatif de la collection des *HC* ; *Tableau n° 5 : Collection des 125 Homélies Cathédrales*.
8. Il n'existe pas encore d'étude exhaustive de la liturgie antiochienne sous Sévère semblable à celle que Van de Paverd a pu consacrer à Jean Chrysostome ; Van de Paverd 1970. Voir aussi Soler 2006, p. 169-187. Les travaux de Baumstark sur l'année ecclésiastique antiochienne demeurent encore exploratoires ; Baumstark 1897-1899, 1910, 1925. De l'avis même de son éditeur, l'important article posthume de Cuming reste un *interim report* ; Cuming 1990, p. 83, n. 1. En la matière, on ne retiendra ici que ce qui intéresse aussi la pastorale sévérienne ou peut témoigner de pratiques sociales en cours à Antioche au début du VIᵉ siècle.
9. Baumstark 1925 ; Grumel 1958, p. 337-340.
10. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 272 : ܠܣܘܒܪܐ ܕܐܘܕܥ ܪܝܫ ܡܠܐܟܐ ܓܒܪܐܝܠ: ܗܘܕܥܗ ܠܝܠܕܬ ܐܠܗܐ.
11. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 300, l. 1-2 [301, l. 1-2] : ܡܛܠ ܗܿܝ ܕܩܕܡ ܥܐܕܐ ܕܒܝܬ ܝܠܕܐ: ܪܝܫܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܠܘܩܐ ܡܢ ܥܝܕܐ ܡܬܩܪܐ (*Sur ce fait que, avant la fête de la Nativité, on lit, selon l'usage, le commencement de l'Évangile de Luc*).
12. Lacunaire mais datée du 16 décembre, *HC* 4 correspond en effet au dimanche pénultième avant Noël, celui de la célébration de la naissance de Jean-Baptiste dans le calendrier jacobite. *HC* 2 traite spécialement de l'Annonciation à Marie, commémorée par celui-ci le deuxième dimanche du cycle, avant la fête de la Visitation et après celle de l'Annonce à Zacharie. On peut envisager ainsi pour cette première homélie la date du 2 décembre.

d'ailleurs contribué à enraciner durablement une célébration mariale qui semble encore récente [13].

2. Le temps de Noël

En date du 25 décembre, *la fête de la Nativité* (τὰ γενέθλια/ܝܠܕܘܬܐ, ܒܝܬ ܝܠܕܐ) ou *Manifestation* (ἐπιφάνεια/ܒܝܬ ܕܢܚܐ) se distingue désormais très nettement de celle de l'Épiphanie [14]. Elle a donné lieu chaque année à une homélie du patriarche [15], auquel la tradition assigne encore la composition des quatorze premières hymnes de l'*Octoëchos*, consacrées elles aussi à Noël [16]. Cette célébration aux évidentes implications christologiques se prolonge dans les jours qui suivent par la commémoration de témoins éminents du mystère de l'Incarnation. Nous déduisons de *HC* 7 que l'on fête ainsi le protomartyr Étienne entre le 26 et le 28 décembre – et plus probablement le lendemain même de Noël, puisque cette seule homélie sert, en 512, à célébrer aussi la Nativité [17]. Liés à la naissance de Jésus, les Saints Innocents font l'objet de deux sermons en date du 29 décembre : *HC* 8, en 512, et *HC* 64, en 514 [18]. Chaque premier janvier, Sévère rappelle enfin avec chaleur la mémoire des saints docteurs Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze [19], défenseurs de la théologie nicéenne, auxquels la piété antiochienne associe volontiers le souvenir du saint évêque Ignace [20].

3. La fête du 2 février

En continuité avec ces célébrations relatives au mystère de l'Incarnation s'inscrit dès cette époque, dans l'usage byzantin, une fête de la *Rencontre* (ὑπαπαντή/ܐܘܪܥܐ) du vieillard Siméon et de la prophétesse Anne, commémorant la *Présentation* de Jésus au Temple et la *Purification* de la Vierge [21]. Dans son *HC* 125, Sévère la définit comme une nouveauté liturgique, récemment introduite à Constantinople et à Jérusalem mais encore étrangère à Antioche [22]. Pourtant, deux homélies de 513 et de 515, *HC* 14 et *HC* 67, concernent la *Théotokos* [23] et sont données à la date fixe du 2 février, qui sera finalement retenue pour l'ὑπαπαντή. Elles ne commentent pas précisément l'épisode de la Présentation mais leur contenu christologique et mariologique les inscrit aussi bien dans le cycle de la Nativité, auquel la fête de la Vierge à laquelle elles se rattachent semble bien appartenir.

4. L'Épiphanie

De fête de la *Manifestation* (ἐπιφάνεια/ܒܝܬ ܕܢܚܐ), l'Épiphanie est devenue celles des *Lumières* (τὰ φῶτα/ܢܘܗܪ̈ܐ), où l'on commémore spécialement le baptême de Jésus [24]. Entre 513 et 518, Sévère donne ainsi six homélies le 6 janvier : *HC* 10, 38, 66, 85, 103 et 117. Elles prolongent la réflexion théologique sur l'inhumanation de Dieu le Fils, déjà proposée aux fidèles [25]. Dix hymnes de l'*Octoëchos* consacrées à l'Épiphanie s'inscrivent d'ailleurs dans la suite de celles de Noël : la tradition jacobite les range aussi sous le nom du patriarche [26].

B. Le cycle pascal

1. Le Carême pascal

Période de préparation, le Carême pascal ou *jeûne des quarante jours* (νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς/ܨܘܡܐ ܕܐܪ̈ܒܥܝܢ) s'étend à Antioche sur huit semaines, les samedis et dimanches n'entrant pas en ligne de compte,

13. Allen 1998a, p. 207. La fête de l'Annonciation paraît instituée à Constantinople au milieu du ve siècle, à en juger par plusieurs homélies pseudo-chrysostomiennes (*CPG* 4519, 4628, 4677, 4919, 5015, 5025), mais Abraham d'Éphèse (530-553) présente encore cette célébration – en date du 25 mars – comme inconnue en Palestine aussi bien qu'en Arabie (*CPG* 7380). À Antioche, on la sait entrée dans l'usage liturgique à la fin du vi^e siècle, sous le patriarche Anastase (*CPG* 6948).

14. Coquin 1981-1982, p. 346. Sur le dédoublement de la fête originelle du 6 janvier, voir aussi Mossay 1965, p. 21-30, 61-45.

15. *HC* 7, 36, 63, 83, 101, 115. La première homélie sur la Nativité fut reportée au jour de la Saint-Étienne, probablement le mercredi 26 décembre 512 ; Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 311, n. 1.

16. Brooks, *PO*, t. 6, p. 46-57.

17. La date de *HC* 8 est bien assurée, quant à elle, au 29 décembre, fête des Saints-Innocents. Notons que le calendrier jacobite intercale la célébration des saints apôtres Jean et Jacques ; Grumel 1958, p. 337.

18. Voir aussi Brooks, *PO*, t. 6, p. 154-156 : *Hymnes* n° 115 et 116. La fin de *HC* 64 consiste essentiellement en une reprise de *HC* 59, précédemment donnée à Cyr contre Théodoret.

19. Cet usage cappadocien remontant peut-être à l'anniversaire de la mort de Basile (1er janvier 379 ?) semble s'être généralisé bientôt ; voir Mossay 1965, p. 63-65.

20. *HC* 9, 37, 65, 84, 102, 116. À rapprocher de Brooks, *PO*, t. 7, p. 639-646 : *Hymnes* n° 180 à 184.

21. Sur l'appellation et la date, voir Clugnet 1895, p. 158.

22. Brière, *PO*, t. 29, p. 246, l. 16-26 [247, l. 20-31] ; voir Cuming 1990, p. 96-96, n° 45. À noter qu'Égérie signale bien cette fête à Jérusalem comme *quadragesima de Epiphania*, soit en date du 14 février ; *Journal de voyage (itinéraire)*, Maraval, ch. 26, p. 254-256 [255-257]. Cette date s'est d'ailleurs maintenue dans le calendrier arménien ; voir Grumel 1958, p. 328. Les usages romain et byzantin ont retenu celle du 2 février. Un édit de Justinien officialisera la célébration en 542 ; voir Théophane le Confesseur, De Boor, p. 222. Voir aussi Duchesne 1925a, p. 288. Une homélie d'Anastase l'atteste ensuite à Antioche (*CPG* 6950).

23. ܩܕܝܫܬܐ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܘܒܬܘܠܬܐ ܒܟܠܙܒܢ ܡܪܝܡ (*Sancta Mater Dei et semper virgo Maria*) ; Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 400 [401] ; Brière, *PO*, t. 8, p. 349. Allen les qualifie sans hésiter de *two homilies delivered on the feast of the Presentation* ; Allen 1998a, p. 207.

24. Sa signification ancienne de fête de la Nativité semble désormais complètement oubliée. Voir Baumstarck 1897, p. 54 : *Das Name des Festes war* τὰ φῶτα*, sein Charakter durchaus derjenige eines Tauffestes. Die alte Bedeutung eines Geburtsfestes Christi scheint längst vergessen zu sein.*

25. Sévère mentionne en ce sens son *HC* 38 dans l'*Ep. ad Iohannem militem* (*CPG* 7070.17), Brock, p. 60 [69].

26. Brooks, *PO*, t. 6, p. 57-67, n° 15 à 24.

à la différence de l'usage commun [27]. Dans son homélie du vendredi 8 février 513, soit le vendredi précédant cette année-là le premier dimanche de Carême, Sévère donne une explication symbolique autant qu'arithmétique à cette particularité liturgique : il s'agit de parvenir au *huitième j*our – le premier de la vie future ouverte par la Pâque et la Résurrection – en se purifiant *huit* fois les *cinq* sens, à raison d'*un* par jour [28]. Le total fait bien *quarante* jours d'ascèse, dans lesquels n'entrent ni samedi ni dimanche – où l'on peut en revanche célébrer dans la joie les saints et les martyrs : « Il est permis le samedi et le dimanche, même en plein jeûne, assure le prédicateur de *HC* 18, donnée le samedi 9 mars 513 pour la fête des Quarante martyrs de Sébaste, d'offrir le sacrifice non sanglant et de faire mémoire des saints martyrs. » [29] Le Carême antiochien se trouve ainsi proprement ponctué de sept dimanches de liesse précédant celui des Rameaux, qui ouvre lui-même la Semaine sainte [30].

2. L'ouverture du Carême pascal (premier dimanche)

Le premier dimanche donne lieu à deux cérémonies pour chacune desquelles Sévère a composé tous les ans, entre 513 et 518, une homélie. Il prêche en effet, à la synaxe du matin, sur le jeûne qui va s'ouvrir : *HC* 16, 39, 68, 87, 105, 120. Le livre de la *Genèse* (ܟܬܒܐ ܗܘܝܐ ܘܐܒܗܬ ܕܒܪܝܬܐ ܕܥܠܡܐ) va d'ailleurs faire l'objet d'une lecture continue dans le temps du Carême, commencée ce dimanche [31]. La Guérison du démoniaque épileptique, en *Mt* 17,14-20, constitue d'autre part la péricope évangélique du jour [32]. Dans la soirée, le patriarche procède à la fermeture solennelle du baptistère, qui, pendant huit semaines, restera clos et inutilisé. Ce rite remplace la visite vespérale et dominicale rendue aux fonts hors Carême. Une courte homélie explicative en précise le sens : *HC* 40, 69, 88, 106, 121 [33]. Il s'agit de marquer ce temps de purification où les fidèles – à l'unisson d'ailleurs des catéchumènes – se préparent à revoir l'eau salvatrice, au jour commémoratif de la Résurrection (προπαρασκευὴ τῆς εἰς τὸ βαπτιστήριον εἰσόδου) [34].

3. La Mi-Carême (cinquième dimanche)

Le cinquième dimanche marque le *milieu du jeûne* ou *Mi-Carême* (μεσονήστιμος/ܦܠܓܗ ܕܨܘܡܐ), fête qui va connaître une carrière durable dans la liturgie byzantine. À Antioche, elle donne lieu au rite particulier d'une collecte de tissus destinés à soigner les lépreux et autres malades ulcéreux. L'archidiacre monte en chaire (βῆμα/ܒܐܡܐ) pour appeler les fidèles à ce devoir de charité. *HC* 122, prononcée le 18 mars 518, témoigne ainsi de cet usage, inconnu par ailleurs [35]. Le 6 mars 516, la demande avait rencontré peu d'écho et Sévère s'en plaignait, le dimanche suivant 13 mars, reprenant pour l'occasion, en *Lc* 10,30-37, le commentaire du récit du Bon samaritain, qui constitue la péricope évangélique propre à cette fête et à ce rite [36].

27. Coquin 1982-1983, p. 391-392. Brière supposait *a priori* un carême en six semaines complètes ; Brière 1960, p. 52 et n. 1, p. 54, 57, 59, 60, 62 . De même Graffin, *PO*, t. 38, p. 439, n. 1. Les dates des homélies concernées ont donc été rectifiées en conséquence sur le *Tableau n° 5 : Collection des 125 Homélies Cathédrales*.

28. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 428, l. 10-16 [429, l. 8-12] : ܗܢܘܢ ܓܝܪ ܕܠܗܠܝܢ ܚܡܫܐ ܪ̈ܓܫܐ܆ ܗܢܘܢ ܕܒܐܝ̈ܕܝܗܘܢ ܥܠܠܬܐ ܩܢܝܐ ܠܗ ܚܛܝܬܐ܆ ܠܡܫܡܥܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܚܙܬܐ ܘܓܘܫܬܐ ܘܛܥܡܬܐ ܘܡܘܪܚܐ܆ ܬܡܢܝܐ ܙܒ̈ܢܝܢ ܡܕܟܝܢ܆ ܐܪ̈ܒܥܝܢ ܝܘ̈ܡܬܐ ܨܝܡܝܢ܆ ܐܝܟܢܐ ܕܠܗܘ ܝܘܡܐ ܛܘܒܬܢܐ ܢܬܪܘܢ܆ ܗܘ ܬܡܝܢܝܐ ܘܩܕܡܝܐ. ܚܡܫܐ ܓܝܪ ܗܘ ܕܡܢܝܢܐ. ܟܕ ܟܠ ܬܡܢܝܐ ܙܒ̈ܢܝܢ ܡܬܟܦܠ܆ ܠܡܢܝܢܐ ܗܘ ܕܐܪ̈ܒܥܝܢ ܝܘ̈ܡܬܐ ܡܫܡܠܐ܀ (*En effet ceux qui purifient huit fois ces cinq sens par le moyen desquels le péché se procure une entrée, je veux dire l'ouïe, la vue, le toucher, le goût, l'odorat, jeûnent quarante jours, afin d'obtenir le jour bienheureux, ce [jour] huitième et premier ; car cinq fois huit jours font quarante jours*). Le passage original grec se trouve conservé chez Jean Damascène, *De sacris ieiunis* (*CPG* 8050), *PG*, t. 95, col. 76[c] : Οἱ γὰρ τὰς πέντε αἰσθήσεις, δι᾽ὧν ἡ ἁμαρτία λαμβάνει παρείσδυσιν· ἀκοὴν, φημὶ, καὶ ὅρασιν, καὶ ἁφὴν, καὶ γεῦσιν καὶ ὄσφρησιν· ὀκτάκις καθαίροντες, τεσσαράκοντα ἡμέρας νηστεύουσιν, ἵνα τῆς μακαρίας ἐκείνης ἡμέρας τύχωσιν τῆς ὀγδόης καὶ πρώτης. Ὁ γὰρ πέντε ἀριθμὸς ὀκτάκις ἐνελιττόμενος, τὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐκτελεῖ. Ce symbolisme de l'Octave de la Résurrection connaît d'ailleurs des antécédents patristiques ; voir Daniélou 1951, ch. XVI ; Staats 1972.

29. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 6, l. 8-10 [7, l. 10-11] : ܡܦܣ ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܫܒܬܐ ܘܒܚܕ ܒܫܒܐ. ܕܐܦ ܢܦܠܘܢ ܡܨܥܬܗ ܕܨܘܡܐ ܠܕܒܚܬܐ ܕܠܐ ܕܡܐ ܢܩܪܒܘܢ. ܠܡܥܒܕ ܕܘܟܪܢܐ ܕܩܕܝ̈ܫܐ ܣܗ̈ܕܐ. La disposition s'accorde avec le canon 51 du concile de Laodicée de Phrygie [343/381] : Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τεσσαρακοστῇ γενέθλιον ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ τῶν ἁγίων μαρτύρων μνείαν ποιεῖν ἐν τοῖς σάββασι καὶ κυριακαῖς (*Pendant le carême on ne doit pas célébrer les anniversaires des martyrs, mais ne les commémorer que les samedis et dimanches*) ; *CSP*, p. 151.

30. L'*Octoëchos* comporte aussi neuf Hymnes du jeûne saint de Carême (ܡܕܪ̈ܫܬܐ ܕܥܠ ܨܘܡܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܪ̈ܒܥܝܢ), placées sous le nom de Sévère ; Brooks, *PO*, t. 6, p. 67-75, n° 26 à 34.

31. *HC* 16, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 438 [439]. La lecture doit comporter au moins les premiers chapitres.

32. *HC* 120, Brière, *PO*, t. 29, p. 74. À noter que Cuming se réfère à cette homélie en la désignant improprement *HC* 122 ; Cuming 1990, p. 84. Selon le calendrier jacobite, la lecture de l'épisode des Noces de Cana s'imposerait plutôt au premier dimanche de Carême ; Grumel 1958, p. 338. Toutefois, nous voyons par *HC* 119 le récit de *Jn* 2,1-11 commenté un dimanche 11 février 518, soit huit jours avant, puisque Pâques tombe alors le 15 avril et que le jeûne antiochien commence donc le lundi 19 février. Il faut comprendre qu'un décalage d'une semaine a pu s'introduire entre l'usage sévérien et la constitution définitive de la liturgie syriaque occidentale.

33. Lacunaire, *HC* 17 correspond sans doute à l'allocution donnée le soir du dimanche 10 février 513. Les homélies sévériennes constituent d'ailleurs le principal témoignage sur ce rite en Orient, connu autrement à Tolède au VII[e] siècle (*CPL* 1248). Voir Baumstark 1897, p. 57-63 ; *Id.* 1953, p. 212 ; Graffin 1960, p. 49 ; Dalmais 1975-1976 ; Coquin 1982-1983, p. 392-393 ; Cuming 1990, p. 101 [intervertir les références des n° 67 et 68, qui concernent respectivement les *HC* 40 et 106].

34. Baumstark 1897, p. 57 ; Brière 1960, p. 52, n. 1.

35. Brière, *PO*, t. 29, p. 104, l. 11-16 [105, l. 13-17] ; voir Coquin 1982-1983, p. 377-378.

36. *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 105-114 ; mention aussi dans *HC* 122, Brière, *PO*, t. 29, p. 102, l. 4 [103, l. 5]. N.B. : le calendrier jacobite donne bien ce texte en variante pour le dimanche qui suit le mercredi de la Mi-Carême ; voir Grumel 1958, p. 338.

4. La Semaine sainte

Le dimanche des *Rameaux* (βάϊα/ܒܐܝܐ) ou *fête des Hosannas* (ܥܐܕܐ ܕܐܘܫܥܢܐ) ouvre la *Grande semaine de Pâques* (ܫܒܬܐ ܪܒܬܐ ܕܦܨܚܐ). Sévère rappelle que la commémoration de l'entrée de Jésus à Jérusalem a résulté d'une innovation liturgique, bientôt généralisée [37]. Seule son homélie du 31 mars 512 nous est cependant conservée [38]. Le *mercredi saint* se trouve en revanche beaucoup mieux représenté dans le corpus homilétique sévérien. De 513 à 518, le patriarche a donné chaque année une *catéchèse* (κατήχησις/ܩܛܝܟܝܣܝܣ) en ce jour : *HC* 21, 42, 70, 90, 109, 123. La question demeure ouverte de savoir s'il en prononçait d'autres, à l'instar d'un Jean Chrysostome, ou si le rituel antiochien ne prévoyait alors qu'une seule catéchèse épiscopale par an [39]. Le *vendredi saint* appelle, quant à lui, lecture et commentaire des évangiles de la Passion, comme l'illustrent les exégèses de *HC* 22, prononcée sans doute le 5 avril 513 [40].

5. Pâques

La fête majeure de *Pâques* (πάσχα/ܦܨܚܐ), dite également de la *Résurrection* (ἀνάστασις/ܩܝܡܬܐ), donne lieu à deux célébrations distinctes. Variante sans doute plus solennelle de la simple vigile cathédrale du dimanche ordinaire, la vigile pascale est également attestée par les hymnes nocturnes rangées dans l'*Octoëchos* sous le nom de Sévère, aux n° 86 à 89 [41]. Comme pour la vigile cathédrale, celles-ci accompagnent alors une lecture tirée des évangiles de la Résurrection. Deux homélies de 513 et 514, *HC* 23 et 43, nous restent d'autre part des sermons donnés par le patriarche, dans la Grande Église, au cours de la synaxe pascale. Elles commentent les versets du *Prologue de Jean* sur l'Incarnation, péricope qui fournit à Sévère l'occasion d'une nouvelle mise au point christologique [42]. Dans l'*Octoëchos*, onze *Hymnes de la Résurrection* (ܥܢܝܬܐ ܕܩܝܡܬܐ) se trouvent d'ailleurs placées aussi sous son patronage, aux n° 75 à 85 [43]. Le mercredi suivant le premier dimanche après Pâques [44] – et dans la suite de la célébration de la Passion et de la Résurrection – intervient enfin, comme le montre *HC* 44, en date du 9 avril 514, la commémoration des *justes d'autrefois* (ܟܐܢܐ ܕܡܢ ܥܠܡ), désormais rédimés [45].

6. Le temps de la Pentecôte : Mi-Pentecôte, Ascension et Pentecôte

Au temps proprement pascal succède celui de la Pentecôte, marqué des trois fêtes de la *Mi-Pentecôte*, de l'Ascension et de la Pentecôte elle-même. La première (μεσοπεντηκοστή/ܡܨܥܐ ܕܦܢܛܩܘܣܛܐ) se situe donc au vingt-cinquième jour après Pâques, ainsi le mercredi 23 avril 514, où Sévère donne *HC* 46 et commente, en *Jn* 7,14-24, l'épisode de Jésus enseignant au temple [46]. Le jeudi de l'*Ascension* (ἀνάληψις/ܣܘܠܩܐ) le voit prêcher *HC* 24, en 513, *HC* 47, en 514, et *HC* 71, en 515. Ses autres homélies de ce jour ne sont pas conservées mais six hymnes figurent à ce titre et sous son nom dans l'*Octoëchos* [47]. Deux homélies de *Pentecôte* (πεντηκοστή/ܦܢܛܩܘܣܛܐ) nous sont aussi parvenues : *HC* 25, donnée le 26 mai 513, et *HC* 48, reportée au vendredi 23 mai 514, pour cause du retard consécutif à l'affluence des catéchumènes qui se présentaient le dimanche 18 à l'onction du patriarche [48]. L'*Octoëchos* attribue encore à celui-ci huit hymnes sur la

37. *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 246-248 [247-249] ; voir Cuming 1990, p. 97, n° 46.
38. *HC* 20, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 46-62 [47-63] ; commentaire de *Mt* 21,9-11. L'*Octoëchos* possède d'autre part sept *Hymnes sur la fête des Hosannas* placées sous le nom du patriarche ; Brooks, *PO*, t. 6, p. 57-67, n° 94 à 101. Voir aussi Cuming 1990, p. 97, n° 47.
39. Graffin incline à le penser et cet avis semble le plus probable ; Graffin 1960, p 47. Coquin envisage que cette catéchèse du mercredi saint pouvait en suivre d'autres, données en Carême par des prêtres antiochiens, comme Jean Chrysostome l'était lui-même à l'époque de ses propres homélies baptismales (*CPG* 4460-4472) ; Coquin 1982-1983, p. 392. Gribomont suppose enfin que la préparation des catéchumènes relevait pour l'essentiel d'une pédagogie personnelle, assurée par des prêtres chargés de suivre en particulier tels ou tels postulants ; Gribomont 1975-1976, p. 128.
40. Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 88 [89] : ܥܠ ܗܝ ܕܐܠܗܝ ܐܠܗܝ ܠܡܢܐ ܫܒܩܬܢܝ܂ ܘܥܠ ܗܝ ܕܐܬܐܡܪܬ ܡܢ ܡܪܢ ܠܘܬ ܓܝܣܐ܂ ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ܂ ܕܝܘܡܢܐ ܥܡܝ ܬܗܘܐ ܒܦܪܕܝܣܐ܀ (*Sur cette [parole] :* Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [*Mt* 36,46 ; *Mc* 15,34] ? *et sur ce qui a été dit par Notre Seigneur au larron :* En vérité, je te le dis, aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis [*Lc* 23,43]). L'*Octoëchos* possède aussi des hymnes réputées sévériennes sur la Passion, Judas et le Bon larron ; Brooks, *PO*, t. 6, p. 101-104, n° 58 à 60 ; p. 108-114, n° 65 -70.
41. Brooks, *PO*, t. 6, p. 126-130. Voir Tabet 1968, p. 6-8 ; Cuming 1990, p. 97, n° 48-49.
42. Le lemme de *HC* 23 désigne particulièrement *Jn* 1,14 et celui de *HC* 43, *Jn* 1,16, mais d'autres versets sont sollicités dans le corps des deux textes. On peut supposer que le *Prologue* entier (*Jn* 1,1-18) constituait la péricope évangélique retenue pour le dimanche de Pâques.
43. Brooks, *PO*, t. 6, p. 118-126, n° 75 à 85.
44. *Siue Quasimodo.* Voir Brière 1960, p. 54.
45. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 96 [97] : ܥܠ ܕܘܟܪܢܐ ܗܘ ܕܡܬܥܒܕ ܠܟܐܢܐ ܕܡܢ ܥܠܡ܂ ܗܢܐ ܕܡܬܥܒܕ ܠܘܬܢ ܒܬܪ ܫܒܬܐ ܕܩܝܡܬܐ ܣܓܝܕܬܐ ܕܐܠܗܐ ܪܒܐ ܘܦܪܘܩܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. (*Sur la commémoration des justes d'autrefois, qui se célèbre chez nous après la semaine de la Résurrection adorable du Dieu grand et notre Sauveur Jésus Christ*). Pour l'explication théologique de l'appartenance de cette fête au cycle pascal, voir *ibid*., p. 104 [105].
46. Voir Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 288 [289]. Sévère passe pour avoir composé une hymne de Mi-Pentecôte : Brooks, *PO*, t. 6, p. 140, n° 102. Sur l'apport de Sévère à la liturgie de la Mi-Pentecôte, voir Drobner 1993, p. 148-150.
47. Brooks, *PO*, t. 6, p. 141-146, n° 103 à 107 ; *PO*, t. 7, p. 676, n° 215 (sur l'Ascension et la Pentecôte).
48. Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 332 [333].

Pentecôte [49]. Sévère prêche enfin le vendredi de l'Octave de Pentecôte – dit « vendredi de l'Or » [50] – dans la semaine du jeûne des Apôtres. Trois homélies nous sont conservées de ce jour de fête, pour les années 514-516 : *HC* 48, 74 et 92 [51].

C. Fêtes du Seigneur et de la Vierge

1. Fêtes fixes du Seigneur [52]

Dédoublement d'une fête unique de la Nativité, Noël et l'Épiphanie correspondent bien sûr aux dates fixes du 25 décembre et du 6 janvier. Entre 512 et 518, ces célébrations se trouvent d'ailleurs l'une et l'autre documentées par une homélie cathédrale annuelle. En 513, nous connaissons encore par *HC* 31, le 14 septembre, une *Dédicace de la sainte Croix* (ἐγκαίνια τοῦ ἁγίου σταυροῦ/ܚܘܕܬܐ ܕܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ), fête où l'on vénère des fragments de la vraie Croix. Il s'agissait à l'origine de célébrer la consécration, sous Constantin, de l'église de l'Anastasis de Jérusalem, commémoration qui se confond bientôt dans une fête fixe de la Croix [53].

2. Fêtes de la Vierge

On a constaté, par *HC* 2 et *HC* 4, que l'avent de Noël voyait la mise en place d'une série de dimanches de l'Annonciation qui semble bien correspondre à la séquence connue au calendrier jacobite. Il faut replacer cette innovation dans le contexte du développement général de la piété mariale et la rapprocher de l'institution d'une fête de même nature, sinon de même date, à Constantinople et en Asie Mineure [54]. *HC* 14 et *HC* 67 documentent d'autre part une célébration de la *Mère de Dieu* (Θεοτόκος/ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ) tenue le 2 février. Cette date annonce l'introduction à Antioche de la fête de la *Rencontre* (ὑπαπαντή/ܐܘܪܥܐ), dont l'usage reste encore spécifique à la ville impériale ou à Jérusalem. Il ne s'agit pas moins d'une célébration à inscrire parmi les indices de la popularité que connaît alors le culte de la Vierge, notamment auprès de Sévère, pour ses implications théologiques et l'actualité que lui confère ainsi le débat christologique en cours. Plusieurs hymnes attribuées au patriarche chantent d'ailleurs la *Théotokos* [55].

D. Le sanctoral [56]

1. Élargissement du sanctoral antiochien

Le deuxième groupe des homélies cathédrales de Sévère (B) consiste en des panégyriques en l'honneur des saints, prononcés au jour de leur fête et, bien souvent, dans leur *martyrion*. Ces textes constituent ainsi une source précieuse pour la connaissance du sanctoral antiochien, entre 512 et 518, voire pour celle de la topographie religieuse de la ville. On peut constater un accroissement du total des commémorations, en ce début du VI[e] siècle, par rapport à la liste, déjà fournie, des saints concernés par la prédication de Jean Chrysostome [57]. L'augmentation tient à l'ouverture du sanctoral à des athlètes originaires non seulement de l'arrière-pays syrien mais de régions parfois plus lointaines (Cappadoce, Égypte, Palestine, Phénicie, Pont). Le développement du monachisme renforce aussi le nombre des martyrs traditionnels d'un contingent d'ascètes (Antoine, Syméon) [58]. Sévère semble avoir contribué à cet élargissement qualitatif et géographique.

Outre leur origine, le tableau 6 indique la catégorie à laquelle se rattachent les saints commémorés et précise le jour de leur célébration. On remarquera que les *HC* rencontrent souvent des hymnes hagiographiques placés dans l'*Octoëchos* sous l'autorité du patriarche. De même, les dates que proposent les manuscrits – et que corroborent les textes eux-mêmes – s'accordent en général avec le calendrier jacobite, vers la constitution duquel l'usage liturgique de Sévère paraît, ici encore, représenter une étape [59].

2. Implications doctrinales

Tous ces témoins, dont la commémoration scande l'année liturgique antiochienne, se trouvent aussitôt enrôlés parmi les défenseurs de l'« Unique nature ». Sévère loue ainsi les confesseurs pour leur sainte obstination à demeurer fidèle à un Christ incarné, dont on ne saurait distinguer l'humanité et la divinité [60]. Les docteurs Athanase, Basile et Grégoire de Nazianze ont combattu pour cette même orthodoxie que les Chalcédoniens menacent à nouveau. Évêques, ils

49. Brooks, *PO*, t. 6, p. 141-154, n° 108 à 114 ; *PO*, t. 7, p. 676, n° 215 (sur l'Ascension et la Pentecôte).
50. Brière 1960, p. 55, 57, 59 ; Grumel 1958, p. 338.
51. *HC* 48 remplace, comme ont sait, l'homélie de Pentecôte qui ne put être donnée à son heure. Le lemme précise cependant que le jeûne de l'Octave a commencé et le prédicateur termine sur un bref commentaire d'*Ac* 3,1-10, lecture ordinaire du jour ; Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 316 [317] et 336 [337]. *HC* 74, donnée le 12 juin 515, fait l'exégèse d'*Ac* 3,1-2. Prononcée le 27 mai 516, *HC* 92 comporte une méditation sur le jeûne.
52. Grumel 1958, p. 338.
53. Grumel 1958, p. 338 ; Flusin 1998b, p. 648.
54. Flusin 1988b, p. 638. Voir aussi *supra*, n. 13.
55. Brooks, *PO*, t. 6, p. 156-163, n° 117-122 ; t. 7, p. 685-686, n° 230.
56. Baumstark 1925 ; Allen 2002, p. 713-714. Voir *Tableau n° 6 : Le sanctoral des panégyriques sévériens*.
57. Soler 2006, p. 189-214.
58. *HC* 86, donnée le 17 janvier 516 pour commémorer saint Antoine, le premier ascète égyptien, dresse, entre les moines et les martyrs, un parallèle rigoureux qui fait explicitement des premiers les successeurs des seconds ; Brière, *PO*, t. 23, p. 39-71. Voir Nin 1994, p. 210-211 et n. 20.
59. Grumel 1958, p. 339-340.
60. Voir ainsi les implications doctrinales et politiques de l'éloge des frères martyrs Maccabées ; voir Blaudeau 2005, p. 353.

s'attachaient à dénoncer l'hérésie, dans leur enseignement, et le patriarche suit en cela leur illustre exemple : « Moi également, déclare-t-il ainsi le 1[er] janvier 516, jour de la fête conjointe des deux derniers Pères, je passe pour tenir la place de docteur [61]. » On a vu enfin que l'éloge d'ascètes, comme Antoine ou Syméon, tend également à capter le prestige de leurs exploits au profit de la « bonne cause » christologique. D'une façon générale, l'ouverture géographique du sanctoral place les fidèles d'Antioche en communion catholique, car la doctrine prêchée par Sévère concerne bien la chrétienté tout entière.

3. Panégyries remarquables

Plusieurs saints revêtent cependant une importance particulière, eu égard à la position ou à la biographie du patriarche. Notons d'abord que les martyrs Ignace et Babylas sont ses prédécesseurs sur le siège épiscopal d'Antioche [62]. Modèles d'évêques aussi qu'Athanase, Basile et Grégoire, champions de la foi de Nicée. On sait, par Zacharie le Scholastique, que leurs œuvres doctrinales faisaient partie des pieuses lectures de Sévère à Béryte et que les deux amis réservaient à leur méditation leurs loisirs du samedi [63]. Le saint phénicien Léonce de Tripoli lui inspire encore une dévotion spéciale, bien marquée dans les deux homélies qui concernent ce martyr, *HC* 27 et *HC* 50. C'est en effet dans son sanctuaire phénicien que Sévère avait reçu le baptême [64]. Selon la recension copte de *HC* 27, celui-ci aurait même résulté d'une conversion miraculeuse, obtenue de saint Léonce [65]. Moins d'un mois et demi après le succès du synode oriental qui le confirme, au printemps 513, comme patriarche d'Antioche (**n° 10**), Sévère fait procéder, le 17 juin, à la translation des reliques du martyr à Daphné, dans la banlieue d'Antioche, peut-être en accomplissement d'un vœu formulé à l'endroit de cet intercesseur privilégié [66]. À Daphné encore, saint Romain et son sanctuaire vont jouer un grand rôle dans l'histoire du patriarcat, puisque Sévère y confond, le 18 novembre, la célébration de ce martyr antiochien – auquel d'ailleurs il se compare [67] – et celle de l'anniversaire de sa propre intronisation.

E. Autres fêtes annuelles

Le mardi 21 juillet 515, un office réunit les fidèles et le patriarche au lieu-dit Πανδέκτης, où sont ensevelis, dans une sépulture commune, les pauvres et les étrangers morts à Antioche [68].

HC 112 fait connaître enfin, en date du vendredi 3 novembre 517, une commémoration de la dédicace de la Grande Église d'Antioche [69]. Il s'agit d'une de ces fêtes de *dédicace* (ἐγκαίνια/ܚܘܕܬܐ) dont la célébration de celle de l'Anastasis, le 14 septembre, offrait un autre exemple. Sévère y associe le souvenir de Constantin, également bâtisseur de l'édifice octogonal antiochien [70], qui convoqua aussi le concile de Nicée « contre les hérétiques ». Dès ses premiers temps, l'église cathédrale de Sévère lui semble donc associée aux péripéties de la défense « orthodoxe ».

II. LA LITURGIE ET LA PRÉDICATION ÉPISCOPALES

Les offices déterminés par la constitution de l'année litugique assurent à Sévère des moments privilégiés de présence à son peuple. Modelé par l'évêque, le temps chrétien de la cité se caractérise essentiellement comme celui de la rencontre des fidèles et de la prédication.

A. Les offices ordinaires

1. Synaxe eucharistique et prédication

La synaxe eucharistique rassemble les fidèles, sous la présidence de l'évêque, pour « la célébration des mystères, le sacrifice raisonnable et non sanglant [71] ». Elle constitue aussi l'occasion principale et publique de l'exercice du magistère épiscopal, par la prédication, et c'est pourquoi

61. *HC* 84, Brière, *PO*, t. 23, p. 14, l. 13 [18-19] : ܐܦ ܐܢܐ ܡܣܬܒܪ ܡܣܬܒܪ ܐܢܐ ܕܠܡܠܦܢܘܬܐ ܕܗܢܝ ܕܐܬܪ ܐܚܝܕ ܐܢܐ: Le 1[er] mai 516, dans son *HC* 91, Sévère indique encore avoir lui-même introduit, dans le calendrier d'Antioche, la célébration d'Athanase d'Alexandrie, « docteur et lutteur » (ܡܠܦܢܐ ܘܐܬܠܝܛܐ) ; Brière, *PO*, t. 25, p. 23, l. 11-13 [13-15]. Voir Lash 1974, p. 378 et n. 2. Sur le devoir épiscopal de défense et d'illustration de l'« orthodoxie », assumé et revendiqué par le patriarche antiochien, voir aussi Lécuyer, « Épiscopat », dans : *DSp*, t. 4, col. 893.

62. Panégyrie de Basile et Grégoire de Nazianze donnée le 1/1/515, *HC* 65 comporte ainsi quelques lignes signficatives « sur Ignace revêtu de Dieu » (ܥܠ ܠܒܝܫ ܐܠܗܐ ܐܝܓܢܐܛܝܘܣ) ; Brière, *PO*, t. 8, p. 327, l. 13 [17] - 328, l. 1 [1]. Sur Babylas, intercesseur d'Antioche, voir par exemple *HC* 12, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 388 [389].

63. *Vita*, Kugener, p. 53, l. 5-7 [7-8] ; voir Olivar 1991, p. 190.

64. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 79-82 ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 218 ; Athanase d'Antioche, Goodspeed, p. 597-599 ; *Id.*, Youssef, p. 390-392 [391-393], § 9-11 ; Évagre le Scholastique, Bidez-Parmentier, p. 131 [Festugière, p. 343] ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40 ; Michel de Malīğ, *Basset*, *PO*, t. 3, p. 509 ; *Senkessar*, Colin, *PO*, t. 45, p. 10 [11].

65. Voir *supra*, p. 42.

66. *HC* 27, donnée le 18 juin, retrace les péripéties miraculeuses du transfert effectué la veille ; Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570-572 [571-573]. Voir Allen, 2002, p. 714.

67. *HC* 35, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 448, l. 7-17 [449, l. 6-14]. Formé comme Sévère en Palestine, Romain fut également appelé à Antioche, pour y soutenir le martyre. Le patriarche se reconnaît donc avec lui « quelque lien de parenté » (ܡܕܡ ܕܚܝܢܘܬܐ).

68. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 133. Cette homélie est indiquée dans un ménologue ; Nau, *PO*, t. 10, p. 43. Voir aussi l'*Hymne* n° 204, sur les κοιμητήρια/ܩܘܡܝܛܪ̈ܝܐ ou πανδέκται/ܦܐܢܕ̈ܩܛܐܣ, placée dans l'*Octoëchos* sous le nom de Sévère ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 669-670.

69. Brière, *PO*, t. 25, p. 795.

70. Downey 1961, p. 342-350.

71. *Hymne* n° 346, Brooks, *PO*, t. 7, p. 780, l. 1-2 [3] : ܫܘܡܠܝܐ ܕܐܪ̈ܙܐ: ܕܒܚܐ ܡܠܝܠܐ ܘܕܠܐ ܕܡܐ:

les *HC* documentent particulièrement sa célébration. Les dimanches et les fêtes assurent à Sévère une fréquentation maximale et le patriarche préfère donc y reporter parfois l'homélie d'un autre jour. Devant le faible nombre des participants à la cérémonie du cimetière, le mardi 21 juillet 515, il donne ainsi son *HC* 76, initialement prévue pour l'office au Πανδέκτης, le dimanche suivant 26 juillet, sans doute dans la Grande Église [72].

L'assistance nombreuse qui vient entendre le patriarche peut, à l'inverse, lui donner matière à exiger de ses auditeurs attention et discipline [73]. Le corpus homilétique sévérien s'ouvre d'ailleurs sur l'obligation de réitérer l'homélie du sacre (**n° 3**) à cause du tumulte et des clameurs de la foule nombreuse qui s'était réunie au jour de son ordination [74]. Les rappels à l'ordre et au silence ne manqueront pas dans la suite, ainsi le 10 février 513 : « Faites-moi cette grâce de m'écouter en silence et de vous tenir convenablement, sans vous heurter les uns les autres en essayant de bousculer ceux qui se tiennent à proximité [75]. » Sévère se désole souvent de l'attitude désinvolte de certains assistants : « Quand on entend les prêtres qui sont debout et qui prient, s'écrie-t-il le 20 mars 514, les uns regardent à terre, sont inclinés et prient avec eux et, avec une pensée appliquée, une génuflexion et une même voix, répondent le mot "Amen", alors que vous, au contraire, vous êtes dressés orgueilleusement vers le plaisir et, la plupart du temps, la bouche ouverte après les affaires du monde ! [76]. » « Je suis honteux, ajoute-t-il l'été suivant, et je me voile la face lorsque nous, prêtres, pour vous, nous sommes prosternés à terre et nous prions, et que je vous vois debout au milieu du peuple et la bouche ouverte [77]. » L'inattention à la lecture de l'Évangile, soit la négation même de l'instruction divine, suscite chez lui une amertume et une indignation profondes : « J'en vois quelques-uns entendre distraitement les paroles de l'Évangile ! », tonne-t-il dans son *HC* 113 [78]. « J'ai beaucoup souffert en mon âme, précisait-t-il le 13 mars 516, j'ai été profondément blessé, j'ai été plongé dans la douleur, vous ayant vu, le dimanche qui a précédé celui-ci, écouter négligemment la lecture sacrée et divine et l'Évangile [79]. »

Matériellement, l'*évêque* (ἐπίσκοπος/ܐܦܝܣܩܘܦܐ) se trouve bien en position de *voir* (σκοπεῖν/ܚܙܐ) et d'exercer une surveillance de l'assistance. Depuis son *trône* (θρόνος/ܬܪܘܢܘܣ) ou *cathèdre* (καθέδρα/ܩܬܕܪܐ), il domine à la fois le clergé qui l'entoure, réparti sur les degrés du σύνθρονον, et les fidèles eux-mêmes, qui occupent normalement l'espace libre de la nef et des collatéraux. Pendant la seconde partie de la synaxe, celle de l'eucharistie proprement dite, ce trône pouvait se placer dans le sanctuaire, derrière l'autel. Selon l'usage syrien – et singulièrement caractéristique de l'Antiochène –, les liturgies de l'offertoire et de la parole se déroulaient au contraire dans la nef, sur une estrade ou exèdre, désignée dans les textes sous le nom de βῆμα/ܒܐܡܐ et bien documentée par l'archéologie [80]. Un trône épiscopal y était installé, d'où le patriarche donnait son sermon, précisément appelé *homélie cathédrale* (λόγος ἐπιθρονίος/ܐܬܬܒ ܥܠ ܟܘܪܣ) [81]. Sévère s'y tenait donc comme en *vigie* (σκοπός/ܕܘܩܐ), ainsi qu'il le dit expressément dans son *HC* 53 [82], et c'est d'abord au sens propre qu'il faut entendre le portrait qu'il fait alors de lui-même en « directeur de peuple (…) assis sur le siège qui est vu au-dessus des autres [83] ».

72. Brière, *PO*, t. 12, p. 133 ; *Id*. 1960, p. 57.
73. Olivar 1980a, p. 271-272 ; *Id*. 1991, p. 197, 868-877.
74. *HC* 1, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 254, § 1.
75. *HC* 16, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 438, l. 20-22 [439, l. 20-22] : ܐܠܐ ܗܕܐ. ܛܝܒܘ ܠܝ: ܗܝ ܕܒܫܬܩܐ ܬܫܡܥܘܢ: ܘܬܩܘܡܘܢ ܐܝܟ ܕܘܠܐ ܒܢܟܦܘܬܐ: ܘܠܐ ܬܬܛܪܦܘܢ ܠܚܕܕܐ ܢܩܝܫܐ: ܘܠܡܥܨܝ ܕܩܦܝܕܐ ܦܫܝܛܐ ܠܩܪܝܒܝܢ:
76. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 90, l. 21-24 [91, l. 22-26] : ܟܕ ܓܝܪ ܫܡܥܝܢ ܠܟܗܢ̈ܐ ܕܩܝܡܝܢ ܘܡܨܠܝܢ: ܗܢܘܢ ܡܢ. ܠܬܚܬ ܚܝܪܝܢ ܘܓܗܝܢ: ܘܡܨܠܝܢ ܥܡܗܘܢ. ܘܒܪܥܝܢܐ ܚܦܝܛܐ ܘܒܒܘܪܟܐ ܘܒܩܠܐ ܚܕ. ܥܢܝܢ ܡܠܬܐ ܕܐܡܝܢ. ܐܢܬܘܢ ܕܝܢ ܦܫܝܛܝܢ ܐܢܬܘܢ ܘܡܬܬܪܝܡܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܚܘܡܪܝܐ: ܘܐܟܡܐ ܕܣܓܝ ܟܕ ܦܬܝܚ ܥܠ ܨܒܘ̈ܬܐ ܕܥܠܡܐ ܦܘܡܟܘܢ܀
77. *HC* 53, Duval, *PO*, t. 4, p. 42, l. 9-11 [12-13] : ܒܗܬܬ ܐܢܐ ܓܝܪ ܘܡܬܟܣܐ ܐܢܐ ܐܦܝ̈ ܟܕ ܚܢܢ ܟܗܢ̈ܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܪܡܝܢ ܚܢܢ ܘܡܨܠܝܢ ܚܢܢ ܠܟܘܢ ܗܢܘܢ ܕܒܡܨܥܬܐ ܕܥܡܐ ܩܝܡܝܢ ܐܢܬܘܢ ܘܦܬܝܚ ܦܘܡܟܘܢ ܚܙܐ ܐܢܐ.
78. Brière, *PO*, t. 26, p. 265, l. 5 [8-9] : ܚܙܐ ܐܢܐ ܠܐܢܫ̈ܝܢ ܕܠܡ̈ܠܐ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܒܡܫܬܡܥܢܘܬ ܫܡܥܝܢ
79. *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 100, l. 5-7 [8-10] : ܣܓܝ ܚܫܬ ܒܢܦܫܝ. ܘܒܬܘܬܐ ܐܬܒܪܝܬ. ܘܒܟܘܪܗܢܐ ܐܬܬܟܣܝܬ: ܕܚܙܝܬܟܘܢ ܒܚܕܒܫܒܐ ܗܘ ܕܩܕܡ ܗܢܐ: ܕܠܩܪܝܢܐ ܩܕܝܫܐ ܘܐܠܗܝܐ ܘܐܘܢܓܠܝܐ ܒܡܫܬܡܥܢܘܬ ܫܡܥܬܘܢ:
80. La question du βῆμα syrien a donné lieu à une abondante littérature scientifique. Coquin a dressé un premier état des données archéologiques, confrontées aux sources liturgiques, suivi par Taft ; Coquin 1965 ; Taft 1968. La plus récente synthèse de Renhart comporte notamment un développement sur Sévère ; Renhart 1996, p. 71-81. Les informations archéologiques de terrain se trouvent consignées dans Tchalenko 1979-1980 et 1990, reprises par Donceel-Voûte 1988, en particulier p. 511-521, Loosey 2003 et, en dernier lieu, Sodini 2006, notamment p. 244-256. Pour la région d'Antioche – dont la Grande Église n'a laissé aucun vestige –, on retiendra le cas de l'église-martyrium de Saint Babylas, à Kaoussiyé ; Donceel-Voûte 1988, p. 21-31 (avec bibliographie). Sévère y a peut-être prêché *HC* 11, le mercredi 23 ou vendredi 25 janvier 513. Voir aussi l'*Église trèflée* de Séleucie de Piérie, dite *Martyrium*, *Ibid.*, p. 290-299 (avec la bibliographie antérieure). Peut-être s'agit-il du sanctuaire de Saint-Thomas-l'Apôtre, où le patriarche vint donner son *HC* 28, le 3 juillet 513. L'auteur croit reconnaître sur le βῆμα-exèdre de la nef centrale la trace du trône épiscopal ; Donceel-Voûte, p. 297-298, 515-516. Chez Sévère, le βῆμα semble bien la chaire des lectures et des notifications faites aux fidèles : c'est ainsi du ܒܐܡܐ ܩܕܝܫܬܐ ou « sainte estrade » que l'archidiacre appelle à la collecte des tissus de la Mi-Carême ; *HC* 122, Brière, *PO*, t. 89, p. 104, l. 12 [105, l. 14].
81. Georges des Arabes, Mc Vey, v. 611 ; voir aussi la définition de la note marginale éditée par Brière, *PO*, t. 23, p. 165 : ܡܐܡܪ̈ܐ ܐܦܝܬܪܘܢܝܘ ܐܘܟܝܬ ܕܥܠ ܟܘܪܣܝܐ (*homélies* ἐπιθρονίοι *ou* depuis le trône). Voir également Olivar 1991, en particulier p. 729 ; Donceel-Voûte 1988, p. 503, 509.
82. Duval, *PO*, t. 4, p. 27, l. 8 [9].
83. *Ibid.*, l. 1, 3 [1, 2] : ܡܕܒܪܢܗ ܕܥܡܐ: [...] ܝܬܒ ܥܠ ܡܘܬܒܐ ܗܢܐ ܕܡܬܚܙܐ ܠܥܠ ܡܢ ܐܚܪ̈ܢܐ:

2. Vêpres quotidiennes et dominicales

Un office du soir réunit également les fidèles et leur évêque. Le 1[er] janvier 514, Sévère loue à ce propos la piété des femmes d'Antioche qui « s'apprêtent à courir de nouveau à l'église pour les prières du soir [84] ». Une hymne placée sous son nom atteste encore la tenue de ces vêpres [85]. Le dimanche, celles-ci se prolongent par une visite aux fonts baptismaux, rite hebdomadaire dont on a vu que la suspension solennelle, pour huit semaines, marquait le début du Carême [86]. Dans *HC* 32, le patriarche s'explique très clairement sur le sens et l'ordonnance de cette cérémonie dominicale : « Chaque dimanche, nous vous conduisons au baptistère avec une célébration, des louanges, des prières et des supplications, afin de rappeler les engagements que nous avons pris envers Dieu [87]. »

3. Vigile cathédrale

Un office nocturne ou vigile cathédrale, centré sur la lecture des évangiles de la Résurrection, précède la synaxe solennelle du dimanche matin [88]. Sévère en institua l'usage, comme il l'indique sans ambiguïté dans son *HC* 77 : « Tous, pour ainsi dire, approuvent la lecture des Évangiles sacrés que nous avons instituée à propos, la nuit du dimanche, au sujet de la Résurrection de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus-Christ [89]. » Il s'agit d'un office communautaire – tous les fidèles sont invités à y participer – qui se déroule à la pointe du jour [90], comportant les lectures susdites, encadrées par des hymnes. L'*Octoëchos* comprend quatorze de celles-ci [91], placées sous le patronage du patriarche antiochien. Certaines, comme on sait, semblent concerner plus spécialement la vigile du dimanche de Pâques [92].

B. Évolutions liturgiques et participation des fidèles

1. Influences liturgiques

Sévère montre un grand souci d'impliquer les fidèles dans sa communion, sacramentelle et théologique, à la fois déterminée et manifestée par la célébration du culte. Il apparaît aussi fort attentif à la diversité liturgique des Églises et aux influences réciproques qui peuvent s'exercer, signes tangibles de leur union dans la foi. Son *HC* 125 développe singulièrement ce thème. Le patriarche évoque en particulier cette fête de la *Rencontre* (ὑπαπαντή/ܐܘܪܥܐ), passée de Jérusalem à Constantinople et qu'il dit toujours absente de l'usage antiochien – encore qu'y prépare sans doute la célébration mariale du 2 février. Il rappelle que celle des *Rameaux* (βαΐα/ܒܐܝ̈ܐ), désormais universelle, vient également de Jérusalem. S'il n'explicite pas celle de la Croix, en date du 14 décembre [93], l'origine hiérosolymitaine de cette dernière ne fait pas non plus de doute, puisqu'il s'agissait d'abord de commémorer la *dédicace* (ἐγκαίνια/ܚܘ̈ܕܬܐ) de l'Anastasis. De Jérusalem semble provenir également la procession dominicale au baptistère, à la fin de l'office de vêpres [94]. La vigile cathédrale, avec lecture des évangiles de la Résurrection, dont Sévère se déclare le promoteur antiochien, paraît reprendre elle-même un usage hiérosolymitain [95]. Avec la translation des reliques de saint Léonce, de Tripoli (Phénicie I[re]) à Daphné, le 17 juin 513, nous saisissons enfin, sur le vif, l'ouverture du sanctoral à un martyr étranger et l'institution d'une nouvelle liturgie commémorative, dont témoignent les *HC* 27 et 50. Cette dernière initiative s'articule intimement à la biographie du patriarche mais n'en confirme pas moins son dynamisme et sa curiosité liturgiques.

84. *HC* 37, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 478, l. 36-37 [479, l. 32 - 480, l. 1] : ܡܬܛܝܒܢ ܕܠܒܝܬܐ ܬܘܒ ܢܪ̈ܗܛܢ ܠܘܬ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܪܡܫܐ:

85. *Hymne* n° 319, Brooks, *PO*, t. 7, p. 757. Voir Cuming 1990, p. 95, n° 39-40.

86. Voir *HC* 40, 69, 88, 106, 121 : homélies sur la clôture du baptistère.

87. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 412, l. 32-35 [413, l. 29-31] : ܒܟܠܚܕ ܡܢ ܚܕ̈ܒܫܒܐ ܕܩܝܡܬܐ: ܠܘܬ ܒܝܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܡܫܡܫܝܢ ܚܢܢ ܠܟܘܢ: ܥܡ ܬܫܡܫܬܐ ܘܬܫ̈ܒܚܬܐ ܘܨܠ̈ܘܬܐ ܘܬܟܫ̈ܦܬܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܠܡܦ̈ܢܝܢ ܠܬܘܕܝܬܐ ܗܝ ܕܐܘܕܝܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ: Voir Cuming 1990, p. 100, n° 66. De même, *HC* 40, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 8, l. 14-16 [9, l. 14-16].

88. Il s'agit bien de la nuit qui va du samedi au dimanche, celui-ci s'étendant en effet de vêpres à vêpres ; voir Cabrol-Leclercq, « Dimanche », dans : *DACL* 4 (1921), col. 961-963. Dans son *HC* 77, Sévère précise lui-même que « chaque semaine s'achève au coucher du soleil qui suit le samedi » (Πληροῦται δὲ ἑβδομὰς ἑκάστη ταῖς μετὰ τὸ σάββατον ἡλίου δυσμαῖς) ; Triffaux, *PO*, t. 16, p. 804, l. 11 [16-17].

89. Πάντες μέν, ὡς εἰπεῖν, ἀποδέχονται τὴν ἐν τῇ κυριακῇ νυκτὶ παρ' ἡμῶν εἰσηγηθεῖσαν ἁρμοδίως τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ἀνάγνωσιν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ; Triffaux, *PO*, t. 16, p. 794, l. 6-8. L'homélie porte sur les contradictions apparentes et la cohérence véritable des récits évangéliques de la Résurrection. Voir Tabet 1968 ; Cuming 1990, p. 96, n° 44.

90. Au moment même, précise Sévère, où advint la Résurrection ; *HC* 77, Triffaux, *PO*, t. 16, p. 805-806. Voir Tabet 1968, p. 10-11.

91. Brooks, *PO*, t. 6, p. 118-130, n° 75-89. Les rubriques proposées précisent le sens et les circonstances de cet office : ܬܘܒ ܥܢܝ̈ܢܝܬܐ ܕܩܝܡܬܐ ܐܘܟܝܬ ܕܚܕܒܫܒܐ ܩܕܝܫܐ (*À nouveau, Hymnes sur la Résurrection à savoir le saint dimanche*) – p. 118 ; ܬܘܒ ܥܢܝ̈ܢܝܬܐ ܕܡܬܐܡܪ̈ܢ ܩܕܡ ܩܪܝܢܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܒܗ ܒܠܠܝܐ ܕܚܕܒܫܒܐ (*À nouveau, Hymnes chantées avant la lecture de l'Évangile, la nuit précédant le dimanche*) – p. 126 ; ܬܘܒ ܥܢܝ̈ܢܝܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܕܡܬܐܡܪ̈ܢ ܒܗ ܒܠܠܝܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܡܢ ܒܬܪ ܩܪܝܢܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ܀ (*À nouveau, autres Hymnes, la nuit précédant le dimanche, après la lecture de l'Évangile*) – p. 128.

92. *Hymnes* n° 86-89 ; voir Cuming 1990, p. 97, n° 49.

93. Voir *HC* 31.

94. *HC* 32, Brière-Graffin, *PO*, t. 16, p. 412 [413] ; *HC* 40, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 8 [9]. Sévère semble démarquer en effet la procession que conduit le patriarche de Jérusalem, depuis l'Anastasis jusqu'aux oratoires édifiés devant et derrière le Calvaire, pour y bénir baptisés et catéchumènes. Voir Dalmais 1975-1976, p. 351-352. Égérie porte témoignage de cette liturgie hiérosolymitaine ; *Journal de voyage (itinéraire)*, Maraval, ch. 24, p. 240 [241]. On peut donc supposer que Sévère, en ancien moine palestinien, la connaissait lui-même.

95. *HC* 77, Triffaux, *PO*, t. 16, p. 79 ; *ibid.*, p. 862, n. B ; Tabet 1968, p. 6. La biographie de Sévère expliquerait aussi l'imitation.

2. La question du Trisagion

Sans constituer une véritable innovation, non plus qu'un emprunt, puisqu'elle remonterait à l'antiochien Pierre le Foulon, la doxologie du Trisagion, assortie de l'addition *qui as été crucifié pour nous* (ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς / ܗܘ ܕܐܨܛܠܒ ܡܛܠܬܢ), représente un enjeu décisif, comme symbole de communion antichalcédonienne [96]. Au même titre que la tenue des diptyques, son usage liturgique sert en effet de critère pour juger de la foi d'une Église ou d'une communauté [97]. Sévère s'attache donc à enraciner la formule parmi les Antiochiens et son *HC* 125 vise principalement à la justifier, en dépit de sa relative nouveauté [98]. Il y a *impiété* (ܪܫܝܥܘܬܐ), assurait déjà le patriarche, le 2 février 512, à retrancher la clausule contestée par les chalcédoniens [99]. Ainsi ont agi les hérétiques de Palestine, sans doute à l'instigation d'Élie I[er] de Jérusalem [100] ; ainsi voulait également procéder l'« impie Makédonios » de Constantinople [101]. Il s'agit en effet de l'expression récente d'une vérité dogmatique intemporelle, dont on doit seulement regretter que les Égyptiens ne l'aient pas (encore ?) adoptée [102]. La confusion que les adversaires christologiques se plaisent à entretenir, jouant sur la paronomase δι'ἡμᾶς et Δημᾶς (ou Δουμᾶς), ne mérite par ailleurs que mépris [103].

3. Participation des fidèles : chants liturgiques et rites particuliers

La communion des fidèles à la foi de leur évêque se réalise et manifeste d'autant mieux qu'ils prennent une part plus active aux offices. Outre la doxologie du Trisagion, Sévère insiste ainsi sur le chant liturgique en général, flattant ici le goût des Antiochiens pour la musique chorale [104]. Toute célébration constitue pour lui une occasion de chanter. « Courons à l'église, s'écrie-t-il en ouvrant le Carême de 516, inclinons nos oreilles vers la psalmodie, prenons plaisir à nous laisser aller aux larmes, et de la sorte nous en viendrons aussi à chanter en même temps que ceux qui chantent [105]. » Les *Psaumes* de David constituent ici la référence et le modèle par excellence [106]. Les rites particuliers de la procession dominicale au baptistère [107], des tissus collectés à la Mi-Carême [108], voire de la réunion du Πανδέκτης [109] contribuent également à souder autour de son patriarche, en des démonstrations collectives, la communauté des chrétiens d'Antioche.

96. Patriarche antichalcédonien à la carrière mouvementée, Pierre le Foulon passe pour l'auteur de cette clausule qui apparaît vers 470, et dont l'addition donne la formule controversée : Ἅγιος θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Pour l'analyse théologique de celle-ci, voir Lebon 1909, p. 481-486 ; *Id.* 1951, p. 573-574 ; Höhn 1993, p. 206-207.

97. L'épigraphie syrienne va témoigner ainsi de l'implantation jacobite en Chalcidène (*IGLS* 1, n° 289 : Anasartha/Ḫanāṣir [546/547]), en Antiochène (*IGLS* 1, n° 357 : Kīmār [573] ; n° 500, Tourmānīn [592] ; n° 633, Bšindelinté ; 3/1, 747, Šekkin ?), en Apamène (*IGLS* 4, n° 1726 : Tell Ḫazné [563] ; n° 1847, Rasm el-Aḥmar), en Émésène (*IGLS* 5, n° 2047, [*2[e] trésor de Ḥama*] ; n° 2528, Salamias/Sélémyé – variante : ὑποχθὶς δι'ἐ[μᾶς] ; n° 2543, près de Salamias/Sélémyé). Voir t. 2, p. 50-54 : inscriptions **J1-10** ; voir aussi Prentice, *PAAES*, t. 3, p. 8-9, 29-35.

98. Brière, *PO*, t. 29, p. 232 [233] : ܥܠ ܩܕܝܫܐ ܐܠܗܐ: ܩܕܝܫܐ ܚܝܠܬܢܐ: ܩܕܝܫܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ: ܗܘ ܕܐܨܛܠܒ ܡܛܠܬܢ: ܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ (*Sur [la doxologie] : Saint Dieu, saint Fort, saint Immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous*). Cette homélie clôt le recueil des *HC* sévériennes et l'éditeur moderne l'assigne en conséquence à l'année 518, à une date postérieure au 11 avril, jour du mercredi saint, où le patriarche a donné son *HC* 123, dernière homélie datée ; Brière 1960, p. 62. Rien dans le texte ne permet cependant de la situer dans l'année liturgique, ni ne justifie sa composition entre avril et le 29 septembre 518, date de la fuite de Sévère. La portée très générale du propos et son extrême importance liturgique et doctrinale autorisent à penser que Paul de Callinique, Jacques d'Édesse ou quelque scribe ultérieur, auraient pu placer aussi bien *HC* 125 en fin de collection, pour souligner son intérêt, selon une ancienne habitude orientale de classement.

99. *HC* 2, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 275, l. 3 [3]. Voir Cuming 1990, p. 86, n° 3 (référence inexacte à *PO*, t. 38, p. 250 : *re vera*, p. 275).

100. *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 234, l. 11, 14 [235, l. 10, 15] : ܪܫܝܥܐܝܬ (*de manière impie*) ; ܒܡܪܚܘܬܗ ܕܪܫܝܥܘܬܐ (*par l'audace de l'impiété*). Allusion probable à l'offensive conduite par Néphalios contre les moines de Gaza.

101. *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 234, l. 20 [235, l. 22]. Allusion certaine à l'émeute de 510, conduite par Sévère, et à la disputation qui l'a opposé ensuite à Makédonios, le 20 juillet 511, au monastère de Dalmatios.

102. *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 248 [249].

103. *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 250-251 [252-253]. Dimas ou Doumas (ܕܘܡܣ) serait le nom du mauvais larron crucifié (σταυρωθείς/ ܐܨܛܠܒ) avec Jésus et que, dans la formule prêtée à Pierre le Foulon, le Trisagion diviniserait de façon blasphématoire ; *Ibid.*, p. 251, n. 2 ; voir aussi Clermont-Ganneau 1903.

104. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 244 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 605-608. Le premier auteur évoque en particulier la formation d'une *maîtrise* de psaltes (ψάλται/ܦܣܠܛܐ). Le document *CPG* 9329.6 porte d'ailleurs, en 518, la signature d'un ὑποβολεύς ou *chef de chœur* ; Schwartz, p. 62, n° 14 : Jean.

105. *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 86, l. 12-13 [15-18] : ܠܥܕܬܐ ܢܪܗܛ. ܠܘܬ ܙܡܪܬܐ ܢܪܟܢ ܐܕܢܝܢ. ܢܬܦܬܦ ܗܘܝܐܬ ܒܕܡܥܐ ܠܘܬ ܕܒܟܝܐ: ܘܗܟܢܐ ܐܦ ܠܘܬ ܗܢܝܢ ܕܡܙܡܪܝܢ ܐܬܝܢܢ ܚܢ ܐܦ ܒܗ ܒܙܒܢܐ ܠܡܙܡܪܘ ܢܐܬܐ: Voir Cuming 1990, p. 95, n° 42.

106. Ils comptent d'ailleurs, parmi les textes vétéro-testamentaires, les plus souvent cités et exploités par Sévère, aussi bien dans les *HC* que les *SL*. Voir les index des citations bibliques – *HC* : *PO*, t. 12, p. 158-159 ; t. 16, p. 863 ; t. 20, p. 432 ; t. 22, p. 309 ; t. 23, p. 174 ; t. 25, p. 172, 812 ; t. 26, p. 448 ; t. 29, p. 260 ; t. 32, p. 464 ; t. 35, p. 386 ; t. 36, p. 134, 530, 673-674 ; t. 37, p. 176 – *SL*, Brooks, t. 2, p. 474. Même constat pour les hymnes réputées sévériennes de l'*Octoëchos* ; Brooks, *PO*, t. 14, p. 301-305.

107. Voir *HC* 32, 40.

108. Voir *HC* 89, 122.

109. Voir *HC* 76. Une autre réunion se tient au *cimetière* principal sud (κοιμητήριον/ܩܘܡܝܛܪܝܢ), dans le temps de Pâques, pour marquer le triomphe du Christ sur la mort et la résurrection promise aux défunts ; *HC* 22, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 112, l. 13-15 [113, l. 12-14]. L'usage en semble attesté déjà par Jean Chrysostome ; voir Baumstark 1953, p. 209, n. 2.

C. Une prédication pédagogique

1. Le prédicateur et son auditoire : sollicitude et familiarité

Les *HC* témoignent elles-mêmes, de la part de Sévère, d'un souci constant de rester « en phase » avec son auditoire, en dépit du caractère souvent technique des thèmes développés et des démonstrations conduites. C'est que l'adhésion des fidèles, que manifeste leur attention aux propos tenus solennellement en chaire, réalise aussi bien la communion souhaitée, quand même la définition théologique de cette dernière resterait imparfaitement comprise [110]. Le magistère sévérien s'inscrit ainsi dans un dialogue, parfois très vivant, instauré d'emblée par le patriarche avec les Antiochiens. Le 18 novembre 512, la réitération de *HC* 1 à Daphné (**n° 3**) se fait expressément à la demande d'un grand nombre de gens qui n'avaient pas pu l'entendre l'avant-veille [111]. Le lemme de *HC* 41, donnée pour la commémoration des Quarante martyrs de Sébaste, le 8 mars 514, nous apprend aussi que « l'homélie qui avait été prononcée l'année écoulée [112] avait été relue encore au peuple, car il en avait fait la demande lorsqu'elle avait été prononcée [113]. » Inversement, le report du prône de la Pentecôte 514, *HC* 48, du dimanche 18 au vendredi 23 mai, révèle les sentiments contrastés qui peuvent animer l'assistance et la simple manière dont Sévère sait en tenir compte. Dans un tableau bien enlevé, l'orateur montre ceux que la faim travaille et qui souhaitent ardemment rentrer chez eux, les autres voulant au contraire entendre le sermon, et l'évêque enfin, qui se refuse à hâter la cérémonie mais juge plus opportun de remettre son prêche à plus tard [114]. Sévère exprime d'ailleurs assez souvent son souci de ne pas fatiguer l'auditoire en parlant trop longtemps [115]. Sollicitude qu'il manifeste à nouveau quand, à l'automne 514, il ne veut pas quitter sa ville sans adresser un *adieu* (λόγος συντακτικός/ܣܘܢܛܩܛܝܩܘܣ ܐܘܕܥܬܐ ܕܫܐܠܬ ܫܠܡܐ) à ses ouailles [116]. À son retour, il leur rendra compte de son voyage, le mardi 14 octobre, par son *HC* 61, consacrée aux monastères qu'il vient de visiter. Le 29 décembre, il cède même à leurs instances et reprend devant son auditoire les condamnations qu'il a portées à Cyr (Euphratésie) contre la doctrine de Théodoret [117], fût-ce au détriment de la célébration des Saints Innocents, normalement prévue en ce jour [118].

Cette proximité des fidèles avec leur évêque explique qu'on peut reprocher sans détour à celui-ci, comme il l'indique lui-même le vendredi 12 juin 515, de ne pas prêcher assez souvent ou d'avoir la voix trop faible en présence d'une grande foule : « En vérité, vous m'accusez de ne pas parler continuellement, et vous êtes tous d'accord pour affirmer que [la puissance de] ma voix n'est pas à la mesure, pour ainsi dire, du nombre des auditeurs [119]. » Sévère connaît donc bien son peuple, d'un contact direct, jusqu'à se faire publiquement l'écho, le 14 décembre 517, des récriminations que peuvent susciter ses demandes répétées pour financer l'achèvement du *ciborium* de Sainte Drosis [120]. Enfin, bien des homélies exégétiques (C) – *HC* 45, en avril 514, *HC* 77 et 79, en été et en automne 515, *HC* 94-96, en 516, *HC* 107 et 108, au début de l'année 517 – répondent à des questions que lui posent très simplement les fidèles, sur tels passages scripturaires. C'est que le patriarche avait pris envers eux l'engagement, dès son intronisation, en novembre 512, de ne leur refuser aucune explication : « Vous vous souvenez parfaitement (πάντως), je (le) sais bien, de mes promesses, relève-t-il quatre ans plus tard, parce que vous n'oubliez pas du tout les dettes spirituelles ; mais vous réclamez très exactement les (dettes) de ce genre [121]. »

2. Pédagogie et liturgie

Deux obstacles se conjuguent cependant, que doit surmonter le prédicateur et qui donnent la mesure de son talent pédagogique [122] : la grande technicité de son propos, rançon de sa volonté d'exactitude dogmatique ; la lassitude causée par le retour des mêmes thèmes, d'année en année, conséquence du maillage théologique d'un calendrier systématique. Sévère s'attache en premier lieu à tenir un discours autant que possible vivant et simple, malgré l'aridité de la matière. Dans ses homélies catéchétiques [123],

110. Il convient ici de dépasser quelque peu le problème, souvent évoqué, de l'intelligence réelle que les auditeurs pouvaient avoir des concepts et des démonstrations théologiques, ainsi que de l'approfondissement spirituel qu'ils pouvaient vraiment retirer d'exposés dogmatiques souvent complexes. Voir Höhn 1993, p. 205, 207 ; Allen 1998a, p. 209, n. 22. La prédication relève du magistère épiscopal, bien sûr, mais elle est aussi l'acte d'une liturgie et la pleine participation des fidèles à celle-ci implique par surcroît leur adhésion à la formule de foi qu'on leur expose ; voir Olivar 1972, p. 429 et n. 2 (bibliographie). Le comportement des Antiochiens, volontiers demandeurs d'explications dogmatiques ou exégétiques et, semble-t-il, friands de prouesses oratoires, montre au demeurant qu'il existait bien, chez certains d'entre eux au moins, pas nécessairement ecclésiastiques, une vraie culture théologique. Il faut aussi, il est vrai, envisager un travail de réécriture par Sévère de ses développements les plus complexes.

111. *HC* 1, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 254, § 1 .

112. *HC* 18, le samedi 9 mars 513. Il s'agit d'un office nocturne.

113. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 14, l. 2-4 [15, l. 3-5] : ܡܐܡܪܐ ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ: ܒܫܢܬܐ ܗܝ ܕܥܒܪܬ ܐܬܩܪܝ ܐܦ ܗܫܐ ܠܥܡܐ: ܗܘ ܕܐܦ ܬܒܥ ܒܐܝܠܐ: ܐܡܬܝ ܕܡܐ ܐܬܐܡܪ ܗܘܐ܀

114. *HC* 48, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 332-336 [333-337]. Voir Allen 1998a, p. 220 (avec une numérotation inexacte, n. 58 : *HC* 49, *re vera* 48).

115. Voir ainsi *HC* 81, Brière, *PO*, t. 20, p. 367, l. 6 [7].

116. *HC* 55. Voir Nin 1994, p. 211-212.

117. *HC* 64, Brière, *PO*, t. 8, p. 313. Il s'agit proprement de réitérer *HC* 59, pour satisfaire la curiosité dogmatique du public antiochien.

118. *Ibid*., p. 316, l. 3-5 [4-5].

119. *HC* 74, Brière, *PO*, t. 12, p. 110, l. 8-9 [9-11] : ܫܪܝܪ ܚܫܬ ܕܐܦ ܟܕ ܠܐ ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܕܠܐ ܐܡܝܢܐܝܬ ܐܡܪ ܐܢܐ: ܘܟܠܟܘܢ ܫܠܝܢ ܡܬܟܢܫܝܢ ܐܢܬܘܢ: ܐܝܟ ܕܐܦܠܐ ܡܠܐ ܕܝܠܝ ܢܦܩܐ ܐܝܟ ܕܠܡܐܡܪ ܠܗ ܬܠ ܗܘܟܢܐ ܐܢ ܕܢܦܠ ܕܫܡܘܥܐ: Voir Allen 1998a, p. 220.

120. *HC* 114, Brière, *PO*, t. 26, p. 299-301 ; voir Allen 1998a, p. 220.

121. *HC* 108, Brière, *PO*, t. 25, p. 699, l. 3-5 [4-6] : ܡܕܟܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܡܢ ܟܠ ܦܘܢܡܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܠܫܘܕܝܐ ܕܝܠܝ: ܡܛܠ ܕܕܫܘܠܚܝܐ ܪܘܚܢܝܐ. ܘܠܐ ܗܘ ܐܢܬܘܢ ܠܐ ܓܝܪ ܠܐ ܠܡ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܟܠܗ ܫܬܒܩܬܐ ܬܒܥܝܢ ܐܢܬܘܢ.

122. Voir Olivar 1991, en particulier p. 189 : *El método de Severo* ; p. 191-193 : *El compromiso del predicator*.

123. *HC* 21, 42, 70, 90, 109, 123.

en particulier, il montre un grand soin de s'adapter aux catéchumènes, pour leur enseigner les mystères et l'économie du salut, rigoureusement interprétés dans une perspective antichalcédonienne. En d'autres occasions, on voit encore le patriarche se garder des développements trop denses de matière théologique, quitte à élaguer quelque peu sa démonstration : « Je craindrais en effet, déclare-t-il sans ambages à la Noël 513, qu'en dressant, au-delà de la mesure, la table spirituelle devant vous, je ne diminue ce qui en fait le charme, et que je n'en rende l'audition fastidieuse par la surabondance [124]. »

La récurrence des mêmes fêtes, des mêmes liturgies et des mêmes explications dogmatiques ou exégétiques lui pose un problème peut-être encore plus délicat. Sévère ne manque pas de souligner la difficulté, en des termes fort explicites : « Que personne, pensant que, dans son évolution, le cycle de l'année nous ramène le même jour avec le même sujet (ὑπόθεσις), alors que souvent celui qui enseigne est également le même, ne juge superflu la présente leçon, sous prétexte que l'instruction va redire les mêmes choses et qu'elle va rouler inutilement dans les mêmes termes sur ce qui est déjà connu », prévient-il ainsi dans l'exorde de sa troisième catéchèse, le mercredi saint 14 avril 515 [125]. La cérémonie de la clôture du baptistère, à l'entrée du Carême, confronte aussi le patriarche à l'impossibilité de se renouveler vraiment : « J'estime qu'il n'est ni utile ni nécessaire que celui qui n'a rien de nouveau à dire parle encore sur les mêmes sujets » [126], se défend-il, par antiphrase ou prétérition, le 29 janvier 517, pour se laisser aller à exprimer sa propre lassitude, l'année suivante : « Après vous avoir parlé une et deux fois au sujet de ce soir… » [127] En de telles circonstances, la crainte de paraître ressasser ne quitte guère le prédicateur [128]. La commémoration annuelle des saints et des martyrs le place bientôt dans l'obligation d'ouvrir son propos répétitif en manière d'excuse, ainsi le 14 décembre 517 : « Après avoir consacré déjà deux homélies aux luttes sacrées de la vaillante Drosis, pour la troisième fois… » [129] Dès son homélie de Noël 514, Sévère paraissait céder au découragement : « Comme j'ai été amené par la volonté de Dieu à célébrer la présente fête pour la troisième fois, je n'ai plus guère de quoi vous préparer un troisième festin [130]. » Il parviendra toutefois à trouver d'instructives solutions à cette véritable aporie liturgique, sous forme d'excursus originaux : analyses littérales de l'Écriture ; évocations dramatiques des grandes théophanies de l'Ancien Testament ; digressions exégétiques ou polémiques, qui plongent ses auditeurs dans l'actualité du conflit christologique [131]. Rien ne semble ainsi laissé au hasard des procédés de cette rhétorique familière et habile [132].

III. L'INITIATION CHRÉTIENNE

A. Corpus des textes sévériens sur le baptême

D'assez nombreux textes du patriarche documentent le rituel du baptême à Antioche, entre 512 et 518, et les conditions de son administration. La série complète des six catéchèses données par Sévère, le mercredi saint, constitue le noyau de ce corpus [133]. Celle des homélies prononcées pour la clôture du baptistère, le soir du premier dimanche de Carême, s'y rattache étroitement, puisque la préparation quadragésimale qu'elles inaugurent trouve son aboutissement dans la célébration du mystère pascal, marquée justement par la réouverture des fonts et l'administration du sacrement salvateur [134]. L'homélie du dimanche de Pâques 514 comporte un développement particulier sur les nouveaux baptisés [135].

124. *HC* 36, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 466, l. 10-12 [467, l. 9-11] : ܕܚܝܠ ܐܢܐ ܓܝܪ: ܕܕܠܡܐ ܟܕ ܗܘܝܢ ܒܠܥܠ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ ܠܦܬܘܪܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܡܣܝܡܝܢܢ ܩܕܡܝܟܘܢ: ܗܝ ܕܗܢܝܐ ܘܡܪܓܪܓܐ ܐܒܨܪ: ܐܘ ܟܕ ܡܩܠܛܢܐ ܘܐܘܬܐ ܐܘܚܕܪܬܗ ܠܡܫܡܥܬܐ܀

125. *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 5, l. 3-7 [4-8] : ܠܐ ܐܢܫ ܟܕ ܡܬܚܫܒ: ܕܟܕ ܡܬܦܢܝܢ ܚܘܕܪܐ ܕܫܢܬܐ ܠܗ ܟܕ ܠܗ ܠܝܘܡܐ ܡܝܬܝܐ ܠܢ: ܒܗܘ ܟܕ ܒܗܘ ܕܗܘܦܘܬܝܣܝܣ ܟܕ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܙܒܢܝܢ ܣܓܝܐܢ܁ ܐܝܬܘܗܝ ܐܦ ܗܘ ܕܡܠܦ: ܝܬܝܪܬܐ ܢܚܫܘܒ ܠܡܫܡܥܬܐ ܗܕܐ ܕܩܪܝܬܐ: ܐܝܟ ܕܗܝ ܡܠܦܢܘܬܐ ܗܢܝܢ ܟܕ ܗܢܝܢ ܟܠܗܝܢ ܬܐܡܪ: ܘܟܗܠܝܢ ܕܗܐ ܡܢ ܟܕܘ ܢܪܕܐ ܣܪܝܩܐܝܬ ܒܫܡܗܐ ܟܕ ܒܫܡܗܐ ܕܝܕܝܥܐ ܠܡܬܦܢܝܢ.
Voir Allen 1998a, p. 220.

126. *HC* 106, Brière, *PO*, t. 25, p. 661, l. 2-3 [3-5] : ܗܘ ܕܠܐ ܡܕܡ ܚܕܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܕܢܡܠܠ: ܠܐ ܕܢܫܡܫ. ܘܐܦܠܐ ܐܠܨܝܬܐ ܚܫܒ ܐܢܐ ܠܗ.

127. *HC* 121, Brière, *PO*, t. 29, p. 94, l. 1 [95, l. 1] : ܟܕ ܚܕܐ ܙܒܢ ܘܬܪܬܝܢ ܡܛܠ ܪܡܫܐ ܗܢܐ ܡܠܠܬ ܠܟܘܢ.

128. Voir ainsi Dalmais 1975-1976, p. 352, 356.

129. *HC* 114, Brière, *PO*, t. 26, p. 290, l. 4-6 [5-7] : ܟܕ ܬܪܝܢ ܡܐܡܪܝܢ ܡܢ ܟܕܘ ܦܪܩܬ: ܠܬܟܬܘܫܐ ܩܕܝܫܐ ܕܣܗܕܘܬܐ ܚܝܠܬܢܝܬܐ ܕܪܘܣܝܣ ܠܬܘܪܐ ܕܬܠܝܬܝܬܐ ܡܫܬܕܠܐ: ܐܦ ܠܘܬ ܗܘ ܕܬܠܬܐ ܙܒܢܐ ܐܬܐ ܐܢܐ.

130. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 287, l. 11-12 [13-15] : ܟܕ ܡܕܝܢ ܐܢܐ ܟܕ ܠܘܬ ܒܨܒܝܐ ܗܢܐ ܬܠܝܬܝܐ ܕܦܪܩܬ ܒܥܐܕܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܬܬܝܬ: ܬܘܒ ܐܪܬܐ ܬܠܝܬܝܬܐ ܠܡܟܬܪܘ: ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ.

131. Voir en particulier l'examen par Graffin de la structure des six *Homélies catéchétiques* ; Graffin 1960, p. 52-54. Voir aussi les remarques de Gribomont sur les digressions sévériennes, ainsi les quarante-quatre pages contre les manichéens que compte *HC* 123 ; Gribomont 1975-1976, p. 154-155.

132. Olivar remarque avec raison que l'*improvisation* parfois invoquée – ainsi pour les plus courtes *HC* 16, 110 ou 111 – ne signifie nullement *impréparation*, au sens moderne, ni *spontanéité* de la part du prédicateur, mais seulement que Sévère n'avait peut-être pas rédigé intégralement ; Olivar 1991, p. 604-605.

133. *HC* 21 (3/4/513), 42 (26/3/514), 70 (15/4/515), 90 (30/3/516), 109 (22/3/517), 123 (11/4/518). On peut rapprocher de celles-ci les homélies catéchétiques et mystagogiques de Jean Chrysostome (*CPG* 4460-4472) et de Théodore de Mopsueste (*CPG* 3852), textes antiochiens antérieurs, ainsi que les principaux témoins patristiques du baptême syrien : les *Constitutions apostoliques* (*CPG* 1730), la *Didascalie* (*CPG* 1738), Cyrille de Jérusalem (*CPG* 3583), le Pseudo-Denys (*CPG* 6601) et Narsaï de Nisibe (*PS* 48). La synthèse d'ensemble demeure l'article de Botte 1956 ; pour Sévère en particulier, voir Saxer 1998, p. 465-488.

134. *HC* 40 (2/2/514), 69 (22/2/515), 88 (7/2/516), 106 (29/1/517), 121 (18/2/518). Graffin avait signalé leur intérêt comme documentation complémentaire sur le baptême ; Graffin 1960, p. 49. Pour leur parenté théologique avec les catéchèses, voir en particulier Dalmais 1975-1976, p. 353 : « Nos homélies sur le baptistère considèrent la régénération baptismale dans la perspective pascale et plus précisément (…) en relation avec la crucifixion et le sang répandu en même temps qu'avec la résurrection. »

135. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 82-94 [83-95]. Le prédicateur décrit ainsi la tenue qu'ils revêtent : ܡܕܪܓ ܐܦ ܬܫܦܝܬܐ ܕܟܢ ܟܬܢܐ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܪ̈ܝܫܐ ܕܥܠܝܟܘܢ. ܕܢܚܬܢܐ ܠܥܝ̈ܢܝܟܘܢ ܡܛܝ. (*ces voiles de lin qui sont sur vos têtes et qui vous descendent jusqu'aux yeux*) ; p. 86, l. 4-6 [87, l. 4-6].

Dans le prolongement du temps pascal, celle de Pentecôte, évoque implicitement la question [136]. Fête commémorative du baptême de Jésus, l'Épiphanie donnait aussi matière, en 514, à un parallèle explicatif et symbolique [137]. Plusieurs lettres traitent enfin divers aspects de la question, aux plans théologique et disciplinaire [138]. Les textes liturgiques présentent en revanche une moindre valeur de témoignage, en raison de la complexité de leur tradition : on ne saurait ainsi recourir sans risque à l'*Ordo baptismi* réputé sévérien, même s'il comporte quelques pièces pouvant remonter en effet au patriarche [139].

B. Le rituel du baptême

1. Inscription des catéchumènes (κατηχούμενοι/ ܡܬܬܪ̈ܬܢܐ)

Si le baptême des enfants semble se généraliser en Orient, dès le ve siècle [140], le catéchuménat demeure une institution vivante de l'Église d'Antioche à l'époque de Sévère. En gros, les textes du patriarche montrent une procédure qui n'a guère varié depuis les homélies de Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste. Les adultes postulants se font inscrire sur une liste catéchuménale, dont un diacre donne lecture en chaire, pendant la synaxe eucharistique, après l'Évangile. Le prêtre qui officie prie à l'intention spéciale des intéressés. Dans sa lettre à Photios et André, Sévère insiste sur l'ancienneté de cet usage : « De fait, cette coutume a prévalu jusqu'aujourd'hui dans les saintes Églises : j'entends qu'après la lecture du saint et vénéré livre des Évangiles, il y a une prière pour les catéchumènes. Un des diacres annonce [leurs noms] et le prêtre fait en conséquence la prière adaptée à ceux qui ont été annoncés, afin qu'ils soient jugés dignes du bain de la regénération et de la participation aux saints mystères [141]. » Après la consécration, au moment que les saintes espèces vont être exposées sur l'autel, l'archidiacre enjoint aux catéchumènes de se retirer [142].

2. La catéchèse (κατήχησις/ܡܪܬܢܘܬܐ)

Avant leur instruction, les catéchumènes ne doivent pas connaître les mystères de la foi chrétienne. Dans ses *HC*, Sévère se montre d'ordinaire d'une grande discrétion à cet égard : « Ces choses sont claires pour ceux qui sont instruits des mystères, déclare-t-il ainsi le 18 novembre 513, même si nous-même n'en parlons que de manière voilée, à cause des oreilles qui ne sont pas instruites des mystères [143]. » Le mercredi saint seulement, il leur donne sa catéchèse, unique semble-t-il, mais dont l'ampleur va croissant entre 513 et 518 [144]. Après l'exorde, une explication du credo développe la théologie du mystère trinitaire, puis une réfutation des hérésies, celle de l'Incarnation ; suit une description des gestes du baptême ; une exhortation conclut l'homélie [145]. La longueur de celle-ci donne le sentiment d'un véritable office pré-pascal qui verrait, pour tous les catéchumènes, s'enchaîner ensuite la cérémonie de renonciation-adhésion, tandis que l'immersion baptismale interviendrait elle-même au cours de la vigile de Pâques ou de Pentecôte [146].

136. *HC* 48, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 332 [333].
137. *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 494-498 [495-499].
138. *CPG* 7070.17, Brock, *Ep. ad Iohannem militem* (voir aussi *CL*, Brooks, n° 24, *PO*, t. 12, p. 219-222) ; *SL*, Brooks, I, 60, p. 209-210 [187-188] ; V, 6, p. 339-340 [301-302] ; V, 15, p. 398 [353-354] ; IX, 1, p. 473 [418] ; IX, 2, p. 475-476 [421] (= *SWSyrTr*, n° 27 ; voir *CPG* 7071.63 ?).
139. *CPG* 7075-7077 ; voir Botte 1956, p. 154.
140. C'est ainsi le sens de la polémique qui entoure la question du baptême de Sévère lui-même. Le sacrement tardif, reçu à Saint-Léonce de Tripoli, fit taxer de paganisme l'ancien étudiant de Béryte dans les cercles chalcédoniens, non sans quelque apparence de raison d'ailleurs. L'hagiographie jacobite rattache inversement le patriarche antiochien à l'évêque Sévère de Sozopolis en Pisidie, signataire à Éphèse (431), un supposé grand-père, qui ne pouvait guère retarder dans sa famille l'initiation chrétienne. Le *Senkessar* accréditera même la pieuse légende d'un baptême administré au tout jeune Sévère en Phénicie ; Colin, *PO*, t. 10, p. 10 [11]. Datée de 518-519, une lettre du patriarche à Théodore d'Olba évoque par ailleurs le problème d'un esclave barbare qui ne se souvient pas d'avoir été baptisé mais participe néanmoins à la liturgie eucharistique. Hors cas d'amnésie clinique, ce que la missive aurait sans doute mentionné, c'est bien sur l'éventualité d'un baptême conféré *in infantia* que porte le débat ; *SL*, Brooks, IX, 2, p. 475-476 [421]. Sur ce problème et sur le cas particulier Sévère, voir Escolan 1999, p. 41-43. Notons enfin que les Antiochiens ont accueilli Sévère aux cris de : ܠܒ̈ܢܝܢ ܒܥܝܢ ܕܢܥܡܕ. (*Nous voulons baptiser nos enfants*) ; Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 241, l. 6 [6]
141. *SL*, Brooks, I, 60, p. 209, l. 9-15 [187, l. 11-19] : ܗܐ ܓܝܪ ܥܕܡܐ ܠܝܘܡܐ ܕܝܘܡܢܐ ܐܚܝܕ ܗܘܐ ܥܝܕܐ ܒܥܕ̈ܬܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ. ܗܢ ܐܡ̇ܪ ܐܢܐ ܕܒܬܪ ܩܪܝܢܐ ܕܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܡܝܩܪܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܗܘܝܐ ܒܥܘܬܐ ܥܠ ܡܬܬܪ̈ܬܢܐ. ܟܕ ܡ̇ܟܪܙ ܚܕ ܡܢ ܡܫܡ̈ܫܢܐ. ܘܟܗܢܐ ܢܩܦܐܝܬ ܡܥܒܕ. ܨܠܘܬܐ ܗܝ ܕܐܝܟܢܐ ܠܗܠܝܢ ܕܐܬܟܪܙܘ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܫܬܘܘܢ ܠܡܣܚܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܢ ܕܪܝܫ ܘܠܫܘܬܦܘܬܐ ܕܪ̈ܐܙܐ ܩܕ̈ܝܫܐ.
142. *Ibid.*, p. 210, l. 3 [188, l. 1-2]. L'injonction concerne aussi les possédés (ܡܬܬܕܒܪ̈ܢܐ). Voir Cuming 1990, p. 86, n° 4.
143. *HC* 35, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 452, l. 34-35 [453, l. 32-34] : ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܓܠܝ̈ܢܬܐ ܐܝܬܝܗܝܢ. ܠܗܢܘܢ ܕܝܠܝܦܝܢ ܠܪ̈ܐܙܐ: ܐܦ ܐܢ ܚܢܢ ܡܛܫܝܐܝܬ ܡܡܠܠܝܢ ܠܗܝܢ: ܡܛܠ ܡܫܡ̈ܥܬܐ ܠܐ ܝܠܝܦܬܐ ܠܪ̈ܐܙܐ ܀ Voir Cuming 1990, p. 90-91, n° 21.
144. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 64-86 [65-87] ; *HC* 42, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 30-42 [31-73] ; *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 6-51 ; *HC* 90, Brière, *PO*, t. 23, p. 120-165 ; *HC* 109, Brière, *PO*, t. 25, p. 732-781 ; *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 124-188 [125-189] ; Höhn 1993, p. 201-202.
145. Graffin 1960, p. 50 ; Gribomont 1975-1976, p. 128-129 ; Höhn 1993, p. 201-202.
146. Gribomont 1975-1976, p. 127, 129. Cet auteur remarque en effet que Sévère évoque alors très précisément le premier rite, parmi les gestes du baptême, mais demeure allusif quant à celui de l'immersion.

3. La renonciation *à Satan* (ἀπόταξις/ܟܦܘܪܝܐ) *et l'*adhésion (σύνταξις/ܩܝܡܐ) *au Christ* [147]

Avancé déjà du samedi au vendredi de la grande semaine à l'époque de Jean Chrysostome, ce double rite se déroulerait ainsi le mercredi saint. Sévère invite alors les catéchumènes à se tourner vers l'ouest et à prononcer, la main droite tendue, la formule de renonciation à Satan et à ses démons. Il leur demande ensuite de faire face au levant pour proclamer, les deux mains levées vers le ciel, leur alliance avec le Christ.

*4. L'*immersion baptismale (βάπτισμα/ܥܡܕܐ, ܨܒܥܐ)

Cantonnées le plus souvent dans des images bibliques ou des généralités symboliques, les catéchèses sévériennes se font moins précises pour décrire le rite essentiel et proprement constitutif du baptême, à la seule exception de *HC* 90, donnée le 30 mars 516, qui le commente en ces termes : « C'est également par la triple immersion que nous faisons connaître la sépulture qui a duré trois jours et la résurrection de ce lieu [148]. » La lettre à Jean le soldat apporte la confirmation qu'il s'agit bien, comme on le sait déjà par Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste ou le Pseudo-Denys, d'une *immersion en trois temps* (ܥܡܕܐ ܕܬܠܬ ܙܒܢܝܢ) effectuée *au nom de la sainte Trinité* (ܒܫܡܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ) : le baptisé a donc ainsi la tête plongée dans l'eau trois fois, successivement au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit [149]. Sévère ne mentionne pas d'onction préalable. En revanche, on peut déduire de *HC* 48, où il est question de l'administration d'une consignation post-baptismale, le dimanche 18 mai 514, que le baptême avait lieu aussi bien pendant la vigile de Pâques que celle de Pentecôte [150].

5. La consignation (σφραγίς/ܛܒܥܐ) *du* myron (μῦρον/ܡܘܪܘܢ)

Le patriarche consigne les nouveaux baptisés avec le *myron* (ܡܘܪܘܢ) ou *huile sainte* (ܛܒܘܬܐ), pendant la synaxe qui suit le rite d'immersion. Outre *HC* 48, Sévère a laissé maints témoignages épistolaires à propos de cette onction post-baptismale [151], qui confirme l'Esprit, déjà conféré par le baptême lui-même [152].

6. L'eucharistie consécutive

Les nouveaux chrétiens, baptisés et confirmés, sont aussitôt admis à l'eucharistie. Dans les années 508-511, lors de son premier séjour à Constantinople, le futur patriarche l'affirmait en effet sans conteste dans une lettre au *cubicularius* Eupraxios : « Quand nous sommes admis au bain divin et à la renaissance et que nous dépouillons le vieil homme, le Christ nous invite à la table mystique, à manger le pain des anges et la nourriture céleste [153]. » Dans sa catéchèse du 30 mars 516, Sévère envisage aussi, en cas de manquement aux engagements souscrits, l'éventualité d'une pénitence réparatrice : « En effet, dit-il, il y a la purification qui (s'opère) par la pénitence [154]. »

De 512 à 518, l'évêque d'Antioche cherche à définir pour son peuple une temporalité résolument chrétienne, en complétant de manière assez systématique le maillage des célébrations religieuses. Sa pratique liturgique annonce sur plusieurs points le calendrier qui prévaudra dans l'Église jacobite, mais aussi des usages appelés à se développer dans le monde byzantin. C'est avec exagération, mais non sans quelque raison, que la tradition lui rapportera donc la paternité de l'*Octoëchos syrien* et de divers rituels. Principalement désireux d'associer les fidèles à sa communion, Sévère suscite leur active participation aux offices où sont proclamées, tout au long de l'année, ses propres options théologiques, tant par la prédication qu'au plan sacramentel. Temps fort du cycle pascal, l'administration du baptême représente à cet égard l'acte par excellence de son ministère épiscopal.

147. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 82 [83] ; *HC* 42, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 62 [63] – Cuming 1990, p. 91, n° 22 ; *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 47 [48] – Cuming, *ibid.*, p. 91, n° 23 ; *HC* 90, Brière, *PO*, t. 23, p. 159 – Cuming, *ibid.*, p. 91, n° 24 ; *HC* 109, Brière, *PO*, t. 25, p. 772-773 ; *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 184-186 [185-187] – Cuming, *ibid.*, p. 91-92, n° 25. Voir Gribomont 1975-1976, p. 129 ; Coquin 1982-1983, p. 393 ; *Id.* 1983-1984, p. 377. Pour les parallèles avec Théodore de Mopsueste, Cyrille de Jérusalem, le Pseudo-Denys et Narsaï, voir Botte 1956. Sur ce rite selon Jean Chrysostome, voir Wenger, *SC* 50bis, p. 79-90 ; Piédagnel, *SC* 366, p. 47-49.

148. Brière, *PO*, t. 23, p. 160, l. 4-6 [6-8] : ܒܗܠܝܢ ܓܝܪ ܐܦ ܒܬܠܬ ܥܡܕ̈ܢܘܬܐ ܡܬܬܠܬܬܐ: ܠܩܒܘܪܬܐ ܬܠܬܝܘܡܝܬ ܘܗ̈ܝ ܕܡܢ ܩܒܪܐ ܚܝ: ܘܠܩܝܡܬܐ ܕܗܪܟܐ Voir Cuming 1990, p. 92, n° 28 (mais référence inexacte à *PO*, t. 23 : p. 59, *re vera* p. 160)

149. *CPG* 7070.17, Brock, p. 60 [69] = *CL*, Brooks, n° 24, *PO*, t. 12, p. 219.

150. Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 332, l. 28-31 [333, l. 28-31].

151. Ainsi *CPG* 7070.17, Brock, p. 62 [71] = *CL*, Brooks, n° 24, *PO*, t. 12, p. 219 – Cuming 1990, p. 93, n° 31 ; *SL*, Brooks, IX, 1, p. 473 [418] – Cuming, *ibid.*, n° 33 (référence aux *SL* cependant inexacte : II, *re vera*, IX).

152. Sur ce point de théologie sacramentelle, voir *SL*, Brooks, V, 15, p. 398 [353-354], voir Cuming 1990, p. 93, n° 32. Dans sa lettre *Contre les réitérateurs de l'onction*, Sévère examine encore l'éventualité de confirmer par l'onction certains baptêmes hérétiques ; *SL*, V, 6, p. 340 sq. [301 sq.].

153. *CL*, Brooks, n° 65, *PO*, t. 14, p. 51, l. 11-13 [14-16] : ܟܕ ܡܬܩܒܠܝܢ ܠܣܚܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܘܠܝܠܕܐ ܕܡܢ ܪܝܫ: ܘܡܫܠܚܝܢ ܡܢ ܠܒܪܢܫܐ ܥܬܝܩܐ: ܘܡܬܩܪܝܢ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܠܘܬ ܦܬܘܪܐ ܐܪܙܢܝܐ: ܘܠܚܡܐ ܡܠܐܟܝܐ ܘܫܡܝܢܝܐ ܐܟܠܝܢ Témoignage concordant chez Jean Chrysostome ; voir Piédagnel, *SC* 366, p. 58-60. Chez Théodore de Mopsueste aussi, qui transmet la formule d'invitation : « Les choses saintes aux saints ! » (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις/ܩܘܕܫܐ ܠܩܕ̈ܝܫܐ) ; *CPG* 3852, p. 564-568 [565-569].

154. *HC* 90, t. 23, Brière, p. 161, l. 14 [16-17] : ܐܝܬ ܗܘ ܓܝܪ ܕܘܟܝܐ ܗ̇ܘ ܕܒܝܕ ܬܝܒܘܬܐ

II

L'espace chrétien : éléments de topographie religieuse antiochienne

Homélies cathédrales ou correspondance, les textes sévériens des années du patriarcat, comme certaines sources parallèles, présentent quelques indications relatives aux monuments chrétiens d'Antioche, parfois même à leur localisation. On rapprochera ces données de la documentation archéologique dont nous pouvons disposer par ailleurs, en particulier du décor la mosaïque de Yakto (**fig. 6**) [1]. Des précisions topographiques concernent aussi la banlieue de Daphné, ainsi que le site voisin de Séleucie de Piérie, port de la métropole syrienne [2]. Non seulement, l'évêque anime et définit le temps chrétien de la cité, mais il en habite aussi l'espace religieux, qu'il contribue même à modeler.

I. LES SANCTUAIRES D'ANTIOCHE (**pl. XIV**)

A. La Grande Église d'Antioche et ses dépendances

1. La Grande Église (ἐκκλησία μεγάλη/ܥܕܬܐ ܪܒܬܐ)

Cadre de la consécration épiscopale du 16 novembre 512 (**n° 2**), de la première *HC* (**n° 3**) et d'une première proclamation de la *prosphonèse* **n° 4**, l'église cathédrale du patriarche antiochien voit Sévère y donner la plus grande partie des cent vingt-cinq homélies de la collection canonique. Titre, lemme ou détail de formulation l'attestent explicitement dans quelques cas [3], desquels on peut légitimement rapprocher les sermons parallèles, soit ceux qui correspondent, une autre année, aux mêmes cérémonies liturgiques [4]. Il convient de rattacher en bloc à ce premier noyau les prêches donnés le soir du premier dimanche de Carême, à l'entrée du baptistère [5], ceux de la fête de la Mi-Carême, qui implique en effet l'intervention de l'archidiacre d'Antioche [6], ainsi que les catéchèses du mercredi saint [7]. *HC* 83, donnée pour la Noël de 515, se situe dans un *oratoire* (ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ) [8] de la Vierge Marie, sans doute attenant à la Grande Église, de la restauration et de l'agrandissement duquel l'empereur Anastase a assumé le coût [9]. D'une façon générale, les homélies de type A, celles qui concernent les principales célébrations de l'année, ne sauraient guère se concevoir loin du trône ordinaire de l'évêque. On peut estimer aussi que les prônes exégétiques (C), expressions caractérisées de son magistère, trouvent également une place naturelle dans cette même cathédrale, comme, assez souvent, ceux que l'actualité inspire au patriarche (D). Beaucoup de sermons à caractère hagiographique (B) – mais non leur totalité – semblent davantage susceptibles de relever d'une autre chaire, notamment les éloges des martyrs [10].

1. Découvert en 1932, au lieu-dit Ain-Jamoos, dans le quartier de Daphné (Harbiyé) dont il porte le nom, ce document comporte un tapis central, où l'allégorie de Μεγαλοψυχία figure dans un médaillon entouré de six belluaires aux prises avec des fauves. Une « bordure topographique », partiellement conservée sur trois côtés, court à la périphérie, représentant l'itinéraire de Daphné à Antioche, ponctuée de représentations de différents monuments et illustrée par des scènes de la vie quotidienne. Daté par Lassus, son premier éditeur, autour de 460, il pourrait aussi bien, selon Mundell Mango, remonter aux premières années du VIe siècle, offrant pour cette époque protobyzantine un *guide illustré* de la métropole syrienne quasi-contemporain du patriarcat de Sévère. Voir Lassus 1934, 1969 et 1977, p. 74-78 ; Levi 1947, vol. 1, p. 323-346, fig. 136 et vol. 2, pl. LXXIV, LXXVI-LXXX ; *IGLS* 3/2, n° 998 A-C ; Seyrig 1935, p. 477-480 [p. 42-44, pl. XVIII] ; Downey 1961, p. 30-32, 659-664 ; Baratte 1985, p. 46-76 ; Mundell Mango 1995, p. 269-274, table 4, pl. III ; Balty 2000, p. 906-907, fig. 10 ; Cimok 2000, p. 254-275. Notons en dernier lieu que Leyerle a librement tenté de mettre en parallèle le décor de cette mosaïque et la prédication de Jean Chrysostome ; Leyerle 2001, en particulier p. 1-12.

2. On se propose de confronter ici les indications sévériennes aux listes de monuments établies d'après l'ensemble des témoignages littéraires et des données archéologiques disponibles. Voir Devreesse 1945 [vieilli] ; Downey 1961, p. 656-659 [avec des développements dans le corps de l'ouvrage] ; Maraval 1985, p. 337-342 [concernant le culte des saints et des reliques]. On se reportera donc à ces études, et notamment aux deux dernières, pour le détail des sources. Le tissu de Berlin dit « Danielstoff », qui comporte deux bandeaux ornés des figurations de sanctuaires chrétiens, au-dessus et au-dessous d'une scène évoquant l'épisode de Daniel dans la fosse aux lions, constitue un document plus problématique, qui n'a pas été sollicité. L'hypothèse de son origine antiochienne demeure en effet matière à débat ; Gatier 1988, *contra* Papaconstantinou 2000.

3. *HC* 16, 105 (premier dimanche de Carême, au matin) ; *HC* 23 (Pâques) ; *HC* 55 (λόγος συντακτικός) ; *HC* 62 (à propos des prodiges de Palestine) ; *HC* 93 (communion avec Dioscore II ; **n° 34**) ; *HC* 112 (fête de la Dédicace ; communion avec Timothée III [IV] ; **n° 35**).

4. *HC* 39, 68, 87, 120 (premier dimanche de Carême, au matin) ; *HC* 43 (Pâques).

5. *HC* 17 (?), 40, 69, 88, 106, 121.

6. *HC* 89, 122.

7. *HC* 21, 42, 70, 90, 109, 123.

8. Littéralement : *maison de prière*.

9. Brière, *PO*, t. 20, p. 418, 3-4 [3-5].

10. Voir *Tableau n° 5 : Collection des 125 Homélies Cathédrales.*

Cette Grande Église d'Antioche, où retentit donc l'essentiel de la prédication de Sévère, possède par ailleurs en reliques des fragments de la vraie Croix, spécialement vénérés le 14 septembre [11]. C'est sans doute à ce même sanctuaire qu'Anastase a fait don de son manteau impérial, geste qui vaut à ce prince la reconnaissance publique des Antiochiens, par la voix de leur patriarche, le 16 mai 513, jour de l'Ascension [12]. Les *HC* nous offrent cependant assez peu d'indications descriptives du bâtiment lui-même. On a déduit de notations liturgiques, notamment en *HC* 53, corroborées par le témoignage d'exemples régionaux, que s'y trouvait sans doute un βῆμα de type syrien. La cérémonie vespérale du premier dimanche de Carême [13] confirme l'existence attendue d'un baptistère attenant. *HC* 83 nous apprend aussi celle d'un oratoire ou chapelle connexe, dédiée à la Vierge. Rien d'autre, semble-t-il, à propos de cet édifice, dont l'histoire et l'apparence nous sont autrement connus [14]. Rappelons encore que Sévère célèbre le 3 novembre 517 la fête commémorative de sa dédicace (ἐγκαίνια/ܐܢܩܢܝܐ) [15]. La cérémonie originelle ayant eu lieu le 6 janvier 341, jour de l'Épiphanie, cette date anticipée résulte de la nécessité ultérieure de faire place au cycle liturgique et complexifié de la Nativité [16].

2. La question du groupe épiscopal

Des textes sévériens ou relatifs au patriarche indiquent qu'un ensemble monumental devait logiquement se trouver contigu à la Grande Église, l'ἐπισκοπεῖον/ܒܝܬ ܐܦܣܩܘܦܝܢ, désigné dans la lettre du patriarche à Nonnos de Séleucie [17]. Il fallait en effet abriter les bureaux de l'administration patriarcale, ses archives, sa bibliothèque, et disposer en même temps de locaux appropriés aux nécessités domestiques de l'évêque et de sa maison : bains, réfectoire, cuisines, fugitivement évoqués [18]. La justice ecclésiastique devait disposer aussi d'un véritable tribunal, dont Sévère mentionne d'ailleurs l'antichambre ou ψηφίον/ܦܣܝܦܘܢ à l'occasion de l'affaire du périodeute de Telḥadin [19]. On peut admettre que le synode oriental bisannuel se réunissait en séances plénières dans la Grande Église elle-même, mais non pas ses commissions spécialisées, à vocation juridictionnelle ou financière, dont la correspondance du patriarche nous signale l'existence [20]. Les principales institutions charitables semblent également des dépendances de la cathédrale, ainsi, confié à l'intendance du presbytéros Victor [21], le *xénodochion*, dont Malalas précise bien qu'il était associé à la Grande Église [22]. Il faut donc supposer à Antioche un imposant *groupe épiscopal*, du type de ceux que l'on connaît à Apamée (Syrie II[e]) (**fig. 5**), Bosra (**fig. 4**) ou Gérasa (Arabie) (**fig. 3**) [23], mais conçu et réalisé à l'échelle du patriarcat. Par métonymie, les sources appellent généralement cet ensemble « Grande Église », mais il faut bien entendre l'église cathédrale avec toutes ses dépendances à fonction liturgique, charitable et administrative.

3. Localisation

En l'absence de vestiges archéologiques ou de données littéraires explicites, la localisation de ce groupe épiscopal a longtemps relevé d'une intuition, qui le faisait situer dans la « Ville neuve » de l'île de l'Oronte, à proximité du palais impérial [24]. Cette hypothèse se renforçait de l'identification

11. *HC* 31, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 658, l. 11 [659, l. 10].
12. *HC* 24, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 142, l. 3-4 [143, l. 3-4].
13. Attestée par les *HC* 17 (?), 40, 69, 88, 106 et 121.
14. Downey 1961, en particulier p. 347-350, 358-359, 650-653 (avec références aux sources). Il s'agissait d'une église octogonale, à plan centré, surmontée d'une coupole. Commencée par Constantin, sous l'épiscopat d'Eustathe, en 327, sa dédicace eut lieu sous Constance et l'évêque Flacillos, le 6 janvier 341, jour de l'Épiphanie, à l'occasion du synode appelé de ce fait *Concilium Encaeniis* (*CPG* 8556-8559). Cette Grande Église devait disparaître dans le séisme de 526 ; le patriarche Éphrem fit relever l'édifice en 537. Voir aussi Kennedy 1992, p. 185.
15. *HC* 112, Brière, *PO*, t. 7, p. 795.
16. Botte a étudié ce phénomène de report dans un article où il rapproche les fêtes syriennes de dédicace et la célébration juive du 25 Kislev (*Hanouka*) ; Botte 1957. Instituée, dans la liturgie hiérosolymitaine, pour concurrencer la commémoration de la dédicace du temple de Jérusalem par les Maccabées et combattre son attrait possible sur des chrétiens judaïsants, une fête de la dédicace de tous les autels chrétiens aurait été peu à peu déplacée jusqu'en début novembre, au fur et à mesure que se constituait le cycle de Noël. Dans le même temps, elle se serait spécialisée en plusieurs fêtes locales, intéressant des Églises particulières. On doit retenir l'idée d'un report consécutif au dédoublement des fêtes de Noël et de l'Épiphanie, au développement des dimanches de l'Avent et de l'Annonciation. En revanche, la référence au 25 Kislev ne paraît pas s'imposer en l'espèce. C'est bien à l'occasion de la fête – sans doute unique – de la Nativité-Épiphanie qu'était réuni à Antioche, le 6 janvier 341, le synode dit *Concilium Encaeniis* ; la commémoration de la dédicace de la Grande Église, qui intervint alors, fut ensuite dissociée de la célébration du mystère de l'Incarnation et avancée au 3 novembre.
17. *SL*, Brooks, VII, 4, p. 421 [373] ; **n° 53**.
18. Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 243 ; Georges des Arabes, Mc Vey, v. 585-586 ; *HC* 48, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 334 [335]. L'ascétisme personnel de son occupant, entre 512 et 518, ne modifie pas *a posteriori* la conception de la résidence patriarcale et il faut au demeurant prévoir des bains pour les pauvres du *xénodochion*.
19. *SL*, Brooks, I, 43, p. 136 [122] ; **n° 37**.
20. Voir **n° 37**, **52**.
21. *SL*, Brooks, IX, 1, p. 474 [419].
22. *CPG* 7511, 13, 3, Thurn, p. 244, l. 35-36 [Jeffreys, p. 172] ; voir aussi Downey 1961, p. 349.
23. Pour ces exemples proches on se reportera commodément à Ulbert 1989 et Piccirillo 1989.
24. Eltester 1937, p. 258-263 ; Downey 1961, p. 346-348, 619-620, 661-663 ; en dernier lieu par Poccardi 1994, p. 1010-1013. Notons que, selon Jean Rufus, le palais impérial, déserté mais non détruit, se dressait encore dans l'île de l'Oronte à l'époque du patriarcat sévérien ; *CPG* 7407, n° 88, Nau, *PO*, t. 8, p. 142.

de ce dernier édifice et de la Grande Église octogonale, sur deux vignettes voisines de la bordure topographique de la mosaïque de Yakto (**fig. 6b**) [25]. Une récente étude montre la fragilité des arguments traditionnellement avancés [26]. Le passage d'Évagre le Scholastique qui relate l'émeute monastique suscitée contre Flavien II par Philoxène de Mabboug, à l'automne 512, suggère en tout cas une certaine proximité du fleuve. Selon l'historien, qui proteste ici de la sûreté de son information [27], le métropolite anti-chalcédonien d'Euphratésie aurait ameuté des moines de son parti pour arracher au patriarche une condamnation formelle du concile de 451. On imagine que ces manifestants musclés faisaient bien le siège de l'ἐπισκοπεῖον/ܒܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܘ, d'autant que ce sont les notaires (*notarii*/ܢܘܛܪ̈ܐ) de la chancellerie patriarcale qui, dans leurs proches bureaux, devaient, le cas échéant, rédiger l'anathème. « Comme Flavien en était indigné, poursuit Évagre, et que les moines insistaient très impétueusement, le peuple de la ville se souleva et fit un grand massacre des moines, si bien qu'un nombre infini de ces moines reçut l'Oronte comme tombeau, les cadavres ayant été ensevelis sous les flots [28]. » Il paraît que la scène se déroulait donc en un lieu d'où l'on pouvait précipiter sans peine les malheureux protestataires à l'eau, car on voit mal ces moines assommés dans l'intérieur de la vieille ville, puis traînés sur une assez longue distance et enfin jetés à l'Oronte, sans que la relation du massacre ne livre plus de détails d'un épisode aussi dramatique [29]. Or, passablement excentré mais à vocation administrative [30], le quartier de l'île satisfait bien à cette « commodité » pratique, sans que l'on puisse absolument exclure un emplacement du groupe épiscopal dans la vieille ville, mais proche de la rive gauche. Encore fallait-il que les architectes constantiniens pussent disposer, en 327, d'un espace assez vaste pour y loger cette Grande Église et toutes ses dépendances, et c'est à quoi le voisinage du palais impérial, dans un secteur plus récemment urbanisé, moins densément loti et où le prince se trouvait en outre possessionné du terrain, pourrait mieux se prêter [31]. Ajoutons enfin qu'en décembre 514, deux ans après le massacre des philoxéniens, la Ville neuve passe toujours pour un fief chalcédonien : elle possède une (autre ?) église, justement dite κατὰ καινήν/ܩܛܐܩܐܢܝܢ, où Sévère vint réitérer à dessein, le jour des Saints Innocents, l'homélie qu'il avait déjà donnée à Cyr (Euphratésie), contre la doctrine de Théodoret [32]. Ses habitants, auditeurs alors forcés d'entendre le nouveau patriarche antichalcédonien, comptaient selon toute vraisemblance parmi les contre-manifestants meurtriers de 512. L'absence de traces archéologiques reconnues par la mission américaine de 1932-1939 ne saurait apporter ici argument ou démenti : les nombreux séismes et, plus encore peut-être, les variations assez considérables qu'a connues le cours de l'Oronte auront, dans la suite des temps, profondément perturbé ce secteur névralgique.

B. Autres sanctuaires antiochiens

Les homélies prononcées par le patriarche Sévère, entre 512 et 518, font apparaître plusieurs catégories de *sanctuaires* (ܗܝܟܠܐ) à Antioche : les *églises* proprement dites (ܥܕ̈ܬܐ) ou les *oratoires* (ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ), d'une part, et les *martyria* (ܒܝܬ ܣܗܕ̈ܐ), de l'autre.

25. Représentation d'un édifice doté d'une grande entrée et d'une galerie à l'étage, avec un bâtiment en retrait, toujours pourvu d'une galerie au second niveau. Voir en dernier lieu Poccardi 1994, qui conduit jusqu'à son terme la logique de l'argumentation traditionnelle. Premier éditeur de la mosaïque, Lassus paraît moins assuré de l'identification avec le palais impérial ; Lassus 1934, n° 42, p. 145-146, fig. 22 ; *Id.* 1969, p. 145, pl. LXVI. Silhouette d'un édifice à plan centré, couvert d'une coupole soutenue par un tambour polygonal ; au premier plan, un personnage au manteau vert est représenté dans une attitude caractéristique d'oraison. On a d'emblée cru reconnaître la Grande Église ; Lassus 1934, n° 40-41, p. 143-145, fig. 22 ; *Id.* 1969, p. 145, pl. LXVI ; Eltester 1937, p. 260 ; Downey 1961, p. 346 ; Deichmann 1972, p. 40-56 ; Poccardi 1994, p. 1009-1011 et fig. 5 ; *Id.* 2001, p. 156-157 ; Cimok 2000, p. 260-261. Scepticisme de Levi quant au caractère ecclésiastique du bâtiment ; Levi 1947, p. 353.

26. Saliou 2000. L'auteur, que je remercie aussi ses observations personnellement adressées, démontre en particulier la vanité des solutions proposées jusqu'ici pour interpréter les cinq lettres grecques PIANA (*IGLS* 3/2, n° 998 C, p. 547), subsistant sur la bordure, et en tirer argument topographique. Il reste toutefois que l'attitude d'oraison du personnage en premier plan de l'édifice à coupole pourrait bien indiquer, selon la logique même de la mosaïque, où d'autres bâtiments figurés prennent sens des personnages qui les accompagnent, la vocation religieuse de celui-ci. Par ailleurs, si la représentation de deux ponts, à droite et à gauche, n'indique pas nécessairement un quartier insulaire, il faut bien considérer que le mosaïste n'aurait pas disposé d'autre moyen pour figurer l'île de l'Oronte ; Lassus 1934, n° 36, p. 143, n° 46, p. 148-149 ; *Id.* 1969, p. 144, 146, pl. LXVI ; Levi 1949, p. 331, 333, pl. LXXXb, d ; Cimok 2000, p. 258, 262.

27. Il aurait recueilli le récit des événements auprès de témoins oculaires, parvenus de son temps à *la plus extrême vieillesse* (ἐσχατογέροντας) ; *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 130, l. 27 [Festugière, p. 342, l. 2]. Philoxène semble corroborer leur relation, par une allusion dans sa lettre aux moines de Senoun ; *Ep. dog. XIX*, De Halleux, p. 95, l. 3-4 [79, l. 6-7].

28. *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 131, l. 4-9 : Πρὸς ὃ δυσανασχετοῦντος Φλαβιανοῦ, καὶ τῶν μοναχῶν μετὰ πολλῆς τῆς ῥύμης ἐνισταμένων, ἀναστὰς ὁ λεὼς τῆς πόλεως φόνον πολὺν τῶν μοναχῶν κατειργάζετο ὡς καὶ πολλοὺς καὶ ἀναριθμήτους αὐτῶν τάφον τὸν Ὀρόντην κληρώσασθαι, τῶν σωμάτων τοῖς κύμασι κηδευθέντων ; [Festugière, p. 342, l. 10-14].

29. Voir ainsi l'assassinat de l'évêque Étienne, en 479, dont le corps fut également jeté au fleuve. On en a déduit pareillement que le sanctuaire des Quarante martyrs, le lieu du crime, se trouvait à proximité de l'Oronte ; Downey 1961, p. 489 et n. 68 (avec indication des sources, dont Évagre lui-même).

30. Sur cette spécificité du quartier de l'île de l'Oronte, voir en dernier lieu Will 2000, p. 106 ; Sartre 2000, p. 493-495.

31. À Rome, le choix de l'emplacement de la basilique du Latran répond à des considérations de cette nature. Voir Poccardi 1994, p. 1011-1012.

32. *HC* 64, Brière, t. 8, p. 313.

1. *Les églises*

Les *HC* 14 et 67, données respectivement en 513 et 515, pour la fête du 2 février, ont pour cadre l'*église de la Mère de Dieu* (Θεοτόκος/ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ) [33], connue aussi par Malalas, qui en mentionne la reconstruction sous Justinien, sur les abords du forum du quartier d'Épiphanie, après le séisme de 526 [34]. Par la suite, cet édifice remplacera la Grande Église, comme cathédrale de l'évêque d'Antioche, mais c'est le premier sanctuaire marial, édifié sous Zénon, que connaissait Sévère [35]. Il faut le distinguer de l'*oratoire* (ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ) de la Vierge, désigné par *HC* 83 et restauré par Anastase, qui appartient sans doute au groupe épiscopal. Dans l'île de l'Oronte, on a signalé encore cette église dite κατὰ καίνην/ܩܐܛܐܩܐܝܢܝܢ, où le patriarche va prêcher *HC* 64 le 29 décembre 514. Au printemps suivant, le 1er juin, à l'occasion d'une cérémonie de déposition de reliques des martyrs Procope et Phocas, il donne enfin son *HC* 72 dans une *maison dite de saint Michel* : ܒܒܝܬ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܕܡܝܟܐܝܠ [36]. Il s'agit probablement du sanctuaire de l'archange également construit sous Zénon et qui brûla peu après 526 [37]. Les historiens qui font état de ce *michaelion* l'associent, semble-t-il, à l'église de la Théotokos, à proximité de laquelle il pouvait ainsi se trouver [38].

2. *Les* martyria

Les éloges des saints et, singulièrement, ceux des martyrs (B) signalent bien souvent des sanctuaires où l'on vénère les reliques de confesseurs antiochiens ou étrangers. Le 25 janvier 513, Sévère consacre ainsi son *HC* 11 au principal d'entre eux, saint Babylas († 250/251), qui finit par reposer, au terme d'une destinée posthume passablement mouvementée, dans un *martyrion* construit vers 380, sous l'évêque Mélèce, et achevé par son successeur Flavien Ier [39]. On y présentait aux fidèles la chaîne du supplice de Babylas [40]. L'église cruciforme mise au jour à Kaoussiyé, à 3 km au nord/nord-ouest du pont de l'Oronte, sur la rive droite du fleuve et à quelque 400 m de la berge, paraît correspondre à l'édifice [41], d'autant que trois inscriptions mentionnent le second patriarche [42].

Le confesseur antiochien Barlaha et les Quarante martyrs de Sébaste partagent un sanctuaire – connu aussi par l'affaire du diacre Philippe (**n° 36**) – où ils reçoivent l'hommage d'un office nocturne, le 9 mars pour ceux-ci, le premier juin pour celui-là. Sévère leur consacre respectivement ses *HC* 18 et 41, en 513 et 514, et son *HC* 73 [43], en 515. Le prédicateur se plaint, en cette occasion, de la proximité bruyante d'un lieu de spectacle [44]. Peut-être ne s'agit-il pas du théâtre ancien (dit de Dionysos encore au IVe siècle), sis au pied du mont Silpios, puisque la relation du meurtre du patriarche Étienne († 479) suggère fortement que ce *martyrion* avoisinait l'Oronte [45].

Le lemme de *HC* 15, donnée peut-être le vendredi 8 février 513, à l'approche du Carême, indique que l'orateur prêchait alors dans l'église du martyr Cassien, connue par la *Vie grecque* de saint Syméon au faubourg de Méropè, à cinq milles de la ville, sur la route de Béroia, le corps du stylite y ayant été déposé, une quarantaine de jours, en 459, au cours de son transfert à Antioche [46].

Une homélie sévérienne conservée en copte, d'attribution douteuse il est vrai, signale, dans l'enceinte du palais impérial, un *martyrion* de saint Claude, confesseur en Égypte mais antiochien d'origine [47]. On ne saurait autrement préciser l'emplacement de celui de saint Domèce, martyr perse de Cyrrhestique, fameux pour ses guérisons et célébré par *HC* 51 du 5 juillet 514.

33. Brière 1960, p. 57. Le lemme de l'*Hymne* n° 181 de l'*Octoëchos*, prétendue sévérienne, mentionne encore ce sanctuaire marial et la célébration, qui s'y serait tenue, le 21 novembre 517, du saint évêque et martyr Pierre d'Alexandrie ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 641.
34. *CPG* 7511, 17, 19, Thurn, p. 351, l. 49-51 [Jeffreys, p. 243]. Le chroniqueur ne dit rien de sa destruction dans la catastrophe.
35. Downey 1961, p. 522, 552, 553 et n. 207, 631, 659.
36. Brière, *PO*, t. 12, p. 71. L'attribution sévérienne de l'éloge copte de saint Michel (*CPG* 7511 = *BHO* 763) semble définitivement controuvée ; Youssef 2003. On se saurait donc rapprocher ce texte douteux du lemme de *HC* 72.
37. Downey 1961, p. 522, 525-526. Un *michaelion* ou deux sont attestés aussi à Daphné, qui semblent moins probablement concernés par *HC* 72, faute d'une mention spéciale du prédicateur ; *contra* Maraval 1985, p. 341.
38. Malalas, *CPG* 7511, 17, 19, Thurn, p. 351, l. 49-54 [Jeffreys, p. 243] ; Procope, Dewing, 7, *De Aedificiis*, 2, 10, 24-25, p. 172 [173].
39. Voir Downey 1961, p. 415-417, 434, 455, 657 ; le corps du martyr connut successivement une tombe au cimetière sub-urbain sud, le Κοιμητήριον, un *martyrion* à Daphné, près du temple d'Apollon, dont il fit taire l'oracle, une nouvelle inhumation au Κοιμητήριον, avant de bénéficier du sanctuaire de Mélèce. Jean Chrysostome a consacré deux homélies au même athlète ; *CPG* 4347, 4348. Sévère garde le souvenir de sa présence à Daphné, entre 354 et 362/363, lors de l'inauguration du *martyrion* de saint Léonce, le 18 juin 513 ; *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570, l. 21-25 [571, l. 20-23]. Voir aussi *ibidem*, n. 12 (avec une référence inexacte à l'éloge de saint Babylas : *re vera HC* 11 et non 10).
40. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376 [378].
41. Voir en dernier lieu Donceel-Voûte 1988, p. 21-31 (avec bibliographie).
42. *IGLS* 3/1, n° 774, n° 776, n° 777.
43. Il existe aussi une homélie de Jean Chrysostome sur ce martyr (*CPG* 4361).
44. *HC* 18, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 18, l. 31-33 [19, l. 31-35].
45. Downey 1961, p. 489 et n. 68.
46. Brière-Graffin, PO, t. 38, p. 418, l. 3 [419, l. 3]. Voir Downey 1961, p. 481 et n. 27.
47. *CPG* 7044, Godron, *PO*, t. 35, p. 486 [487]. Placées dans une cassette d'argent déposée elle-même sous le chancel du sanctuaire, les reliques du martyr suscitaient des guérisons ; *Ibid.*, p. 494, l. 14-16 [495, l. 13-14]. Voir Maraval 1985, p. 339. Saint Claude aurait d'ailleurs protégé le patriarche dans sa fuite de septembre 518, puis au cours de ses tribulations égyptiennes ; *CPG* 7044, Godron, p. 490, l. 20-30 [491, l. 17-28]). La valeur documentaire de ce texte demeure extrêmement problématique, infirmée, entre autres invraisemblances, par la mention controuvée d'un retour de Sévère à Antioche.

En revanche, un sermon de Jean Chrysostome placerait le sanctuaire de sainte Drosis, à laquelle Sévère a consacré deux à trois homélies le 12 décembre [48] et dont il souhaite voir achevé le *ciborium*, dans le Κοιμητήριον sud, au-delà de la porte de Daphné [49].

Saint Étienne et sainte Thècle font respectivement l'objet des panégyriques *HC* 7, le 26 décembre 512, et *HC* 97, le 24 septembre 516. Dans ce dernier sermon, le prédicateur précise que les deux protomartyrs ont un oratoire en commun [50]. D'autres sources situent celui-ci près d'une porte ouest de la ville [51].

Associé le premier janvier à la célébration des hiérarques cappadociens Basile et Grégoire [52], l'évêque martyr Ignace d'Antioche possède comme sanctuaire, en sa cité, rien moins que l'ancien temple de la Tychè antiochienne, dans la vieille ville de Séleucos [53].

Les *HC* 32 et 61, célébrant saint Jean-Baptiste, en 513 et 514, le 23 septembre ou le 14 octobre pour la première homélie et sûrement le 14 octobre pour la seconde, quand Sévère rentre de tournée pastorale, sont apparemment prononcées dans le sanctuaire du Précurseur, attesté aux portes d'Antioche, sans doute à l'extrémité sud-est de la ville, vers 520, dans la *Vie de saint Syméon stylite le jeune* [54].

Un oratoire de saint Julien, martyr d'Anazarbe (Cilicie IIe), se trouvait, semble-t-il, sur la route de Daphné, à trois milles de la cité [55] : le patriarche y fait l'éloge du confesseur cilicien en donnant son *HC* 75, le 21 juin 516.

Les frères Maccabées avaient fait l'objet d'un culte juif, au sud de la ville, dans une synagogue du quartier du *Kérateion* qui aurait abrité les corps des sept confesseurs ; transformé en église chrétienne dans la seconde moitié du IVe siècle [56], ce *martyrion* voit Sévère y donner son *HC* 52, le premier août 514.

Après avoir reposé un temps dans le *martyrion* de saint Cassien, puis dans la Grande Église, le corps de saint Syméon stylite reçut enfin un sanctuaire particulier [57], que l'on imaginerait volontiers dans le voisinage de la cathédrale ; le deux septembre 513, par son *HC* 30, Sévère y fait un très polémique éloge de l'athlète fameux, qu'il présente comme antichalcédonien [58].

Les martyrs ciliciens Tarachos, Probos et Andronicos, objets de *HC* 78 du 24 septembre 516, et saint Théodore, soldat et confesseur dans le Pont, commémoré par *HC* 26, au printemps 513, ne semblent pas, d'après les textes sévériens, avoir disposé de *martyria* remarquables : sans doute leurs reliques se trouvaient-elles honorées au Κοιμητήριον.

II. LES CIMETIÈRES

A. Antioche (pl. XIV)

L'Antioche chrétienne voit la réutilisation des anciens cimetières païens hors les murs, à fins pieuses et cérémonielles, selon un processus souvent noté et décrit comme caractéristique de la ville proto-byzantine [59]. Des *martyria* peuvent y rassembler en effet les reliques qui ne bénéficient pas de sanctuaire particulier ou se trouvent encore dans l'attente d'une telle demeure. Ainsi en va-t-il de celles de sainte Drosis [60], pour laquelle le prédicateur des *HC* 100 et 114 n'évoque qu'un *ciborium* ou *couverture du saint autel* (ܬܛܠܝܠܐ ܕܡܕܒܚܐ ܩܕܝܫܐ). De même pour ces martyrs à propos desquels ni textes sévériens ni sources parallèles ne signalent de sanctuaire spécifique. On voit aussi par *HC* 72, qui rapporte la déposition des corps des athlètes Procope et Phocas au michaelion, le premier juin 515, qu'il peut arriver à l'évêque de « puiser » en quelque sorte dans cette « réserve » de saintes reliques et d'en instituer le culte particulier, en l'espèce pour discipliner celui des anges. Au sud de la ville, hors de la porte de Daphné, le Κοιμητήριον/ܩܘܡܝܛܪܝܢ, mentionné dans l'homélie du vendredi saint de 513 [61], semble le site majeur de cette cohabitation des saints, sans exclusion d'autres cimetières possibles [62]. On vient d'ailleurs se faire enterrer auprès des confesseurs et, dans le temps de Pâques, s'y déroule, parmi les tombes, une cérémonie célébrant la résurrection promise aux défunts [63].

B. Daphné

À Daphné se trouve d'autre part le cimetière des pauvres et des étrangers ou Πανδέκτης/ܦܐܢܕܩܛܐܣ, amèrement évoqué par Sévère, le 26 juillet 515, dans son *HC* 76. Sa

48. *HC* (3) [512], 100 [516], 114 [517].
49. *CPG* 4362, *PG*, t. 50, col. 683.
50. Brière, *PO*, t. 25, p. 137, l. 10-12 [15-17].
51. Downey 1961, p. 520, 626 n. 6, 658 ; Maraval 1985, p. 339.
52. De manière parfaitement explicite pour *HC* 9, 65, 84, 102 ; *HC* 37 et 116 ne mentionnent que les deux cappadociens.
53. Downey 1961, p. 455 ; Maraval 1985, p. 340.
54. Van den Ven, § 1, t. 1, p. 3, l. 16 [t. 2, p. 5, l. 13-14]. Voir Downey 1961, p. 553-554 ; Maraval 1985, p. 340.
55. Downey 1961, p. 531, 544, 561 ; Maraval 1985, p. 340.
56. Sur l'histoire de ce monument et son implication dans la polémique judéo-chrétienne, voir Bikerman 1951 ; Downey 1961, p. 448, 561. On ne saurait exclure qu'il y ait eu, d'autre part, un *martyrion* des Maccabées à Daphné, sur le lieu supposé de leur martyre, tandis que leurs reliques étaient vénérées au Kérateion. Pour un dernier état de la question, Ziadé 2006, p. 114-123.
57. Maraval 1961, p. 342.
58. Harvey 1993, p. 221-227 ; Escolan 1999, p. 356.
59. Ainsi Dagron 1977, p. 15. Ville neuve, Constantinople constitue cependant un cas particulier.
60. Maraval 1985, p. 337.
61. *HC* 22, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 112, l. 15-16 [113, l. 12-14].
62. Jean Chrysostome mentionne un autre *martyrion* commun près de la porte Romanésia ; *CPG* 4342, *PG*, t. 50, col. 441-442.
63. *HC* 22, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 112, l. 13-17 [113, l. 12-16].

localisation dans le faubourg rural de la métropole syrienne, sans doute à proximité du *martyrion* de sainte Euphémie, se trouve en effet attestée par Évagre le Scholastique [64] et Jean Moschos [65]. Sévère lui-même paraît le distinguer nettement du Κοιμητήριον/ܩܘܡܝܛܪܝܢ, désignant l'un et l'autre site sous un vocable différent.

III. LES SANCTUAIRES DE DAPHNÉ (**pl. XV**)

A. Saint-Romain

Le 18 novembre 512, surlendemain de son intronisation, Sévère se rend à Daphné, pour célébrer saint Romain. La commémoration du confesseur antiochien lui offrait en effet l'occasion de réitérer sa profession de foi (**n° 3**) et sa première homélie cathédrale (**n° 4**) que, deux jours plus tôt, son auditoire n'avait pas pu suivre dans les meilleures conditions d'écoute. Désigné successivement en syriaque comme un *oratoire* (ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ) ou un *martyrion* (ܒܝܬ ܣܗܕܐ), comme un simple *lieu* dans le texte copte, qui use du terme grec translittéré (τόπος), le sanctuaire vit revenir le patriarche à chaque anniversaire, entre 513 et 517, ainsi qu'en témoignent les *HC* 35, en 514, 80, en 515, et 99, en 516. Sa localisation demeure indéterminée mais, à l'époque de Jean Chrysostome, les reliques de saint Romain semblent se trouver toujours au Κοιμητήριον [66]. On a donc dû les déplacer, dans le courant du ve siècle, pour contribuer peut-être à la christianisation du secteur, réputé païen et débauché.

B. Saint-Léonce

C'est une stratégie de cette nature que révèle l'installation par Sévère d'un *martyrion* de saint Léonce, dans la même banlieue de Daphné. Certes, la translation de reliques du confesseur phénicien depuis son sanctuaire de Tripoli (Phénicie I[re]), le 17 juin 513, répond à des raisons très personnelles au patriarche, qui croyait devoir son baptême à l'intercession du saint, et probablement aussi sa récente victoire au synode oriental du printemps 513 (**n° 10**). Mais le choix de Daphné fait intervenir d'autres considérations. Dans son *HC* 27, l'homélie d'inauguration, donnée le 18 juin, le prédicateur rappelle l'action de saint Babylas, dont les reliques avaient autrefois christianisé le quartier, en faisant taire l'oracle d'Apollon [67]. Il s'agit maintenant de parachever ce premier baptême et de conjurer, par une sainte présence, les plaisirs et les turpitudes que viennent chercher les Antiochiens en ces lieux de licence. On choisit donc un emplacement qui se prête bien à cette garde spirituelle, en haut de la côte qui débouche sur l'agreste plateau : « C'est au-dessus du rebord même du chemin de Daphné que se trouve le temple du martyr [68]. » Placé en avant-poste, le *martyrion* de Léonce doit ainsi détourner les voluptueux de leurs appétits et les solliciter au contraire vers la dévotion et l'exercice de la charité : « Il sait que nos concitoyens courent fréquemment faire une sortie jusqu'à Daphné comme à un lieu de plaisir et d'amusement ; et, parce qu'il veut empêcher à l'avance le dommage qu'il y a là pour les âmes, (Léonce) a occupé l'entrée elle-même, comme la porte de ce lieu, lorsqu'il a fixé ce temple saint [69]. » L'année suivante, à la date anniversaire, Sévère se félicitera publiquement, dans son *HC* 50, de la popularité acquise par le sanctuaire. Une photographie aérienne du faubourg de Daphné (Harbiyé), interprétée par Leblanc-Poccardi [70] au regard des plans dressés par l'équipe américaine [71] et à la suite de reconnaissances de terrain, permet peut-être de situer l'emplacement évoqué par Sévère, et de relever que sa position commande, de part et d'autre de la route, l'accès au site possible du stade olympique et à celui du théâtre, soit précisément aux deux pôles principaux de l'immoralité qu'entendait combattre le patriarche. Sur le relevé américain, une structure paraît d'ailleurs avoir occupé l'endroit [72].

C. Hypothèses d'autres sanctuaires

1. Sainte-Euphémie

Daphné possède encore, au VIe siècle un *martyrion* de sainte Euphémie, mentionné par Jean Moschos, mais qui ne paraît pas avoir servi de cadre à une seconde réitération des actes **n° 3** et **4**, peu après le 18 novembre 512. À l'inverse de celle de Romain, une commémoration de cette martyre se

64. Bidez-Parmentier, p. 185, l. 4-5 [Festugière, p. 399, l. 8].
65. *PG*, t. 87, col. 2945[B] [Bouchet, p. 101]. Voir aussi Patlagean 1977, p. 69.
66. *CPG* 4353, *PG*, t. 50, col. 605-612 ; *CPG* 4510, *PG*, t. 50, col. 611-618 (ps. Chrys.)
67. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570, l. 21-27 [571, l. 20-25] ; *Hymne* n° 142, Brooks, *PO*, t. 7, p. 600. Voir Soler 2006, p. 37-38.
68. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 572, l. 5-6 [573, l. 5-6] : ܠܥܠܡܢ ܕܓܒܝܢܐ ܕܐܘܪܚܐ ܕܕܦܢܐ ܣܝܡ ܗܝܟܠܐ ܕܝܠܗ ܕܣܗܕܐ.
69. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570, l. 27-32 [571, l. 25-29] :: ܝܕܥ ܕܒܢ̈ܝ ܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܢ: ܡܣܬܒܥܢܝܬ ܪ̈ܗܛܝܢ ܠܡܦܩ ܠܘܬ ܕܦܢܐ: ܐܝܟ ܕܠܕܘܟܬܐ ܕܢܝܚܘܬܐ ܘܕܦܘܪܓܝܐ. ܘܟܕ ܨܒܐ ܕܠܣܘܦܪܢܐ ܗܘ ܕܬܡ ܡܪܕܐ ܗܘܐ ܠܡܦܩܬܐ: ܢܩܕܘܡ ܢܟܠܐ: ܠܗ ܠܚܒܠܐ ܕܠܣܘܦܪܢܐ ܗܘ ܕܬܡ ܡܪܕܐ ܗܘܐ ܠܡܦܩܬܐ: ܢܩܕܘܡ ܢܟܠܐ: ܠܗ ܠܚܒܠܐ ܐܝܟ ܕܠܬܪܥܗ ܕܕܘܟܬܐ ܢܩܕܡ ܠܟܝܢ: ܟܕ ܩܒܥ ܒܗ ܠܗܝܟܠܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ܀
70. Leblanc-Poccardi 1999-2000, p. 122-123, fig. 13-13'.
71. *Antioch-on-the-Orontes*, 2, p. 215-216, pl. I-II.
72. *Ibid*., p. 216, pl. II, n° 1 (13-B, *building in Khalsieh*). L'hypothèse demeure à formuler, en fonction du terrain. Il faut enfin noter, encore que le patriarche ne le mentionne pas, que Sévère avait retenu, pour ce *martyrion* de Léonce, l'emplacement de la synagogue détruite par la récente émeute du 9 juillet 507. Ce baptême du quartier présenterait donc par surcroît quelque caractère d'hostilité au judaïsme. Voir Downey 1961, p. 506 ; Alpi 2006, p. 239-240.

serait alors trouvée tout à fait hors saison et les documents tardifs qui, pour accabler le patriarche, font cependant état d'une visite à son sanctuaire [73] prennent en fait leur sens dans la symbolique chalcédonienne qui s'attache à la sainte [74]. Il reste que la légende noire d'un Sévère profanateur pouvait effectivement se fonder sur l'existence avérée d'un culte d'Euphémie à Daphné. Est-il besoin d'ajouter qu'on ne dispose d'aucun indice de localisation ?

2. Saint-Michel (?)

Un ou deux *michaelia* ont enfin existé à Daphné, sans mention, semble-t-il, dans la documentation sévérienne [75]. Les fouilleurs américains ont cependant dégagé, en 1932, un petit complexe religieux médiéval, à l'extrémité méridionale du plateau, constitué d'une église dotée d'une chapelle connexe, datables l'une et l'autre aux époques méso-byzantine et franque. Une première structure, sous-jacente, relève d'un édifice, encore indéterminé, dont la date de destruction nous est donnée, après 583, par une monnaie scellée de l'empereur Maurice (582-602). Il demeure candidat à l'identification avec tel sanctuaire, dont on ignore la position [76].

IV. SÉLEUCIE DE PIÉRIE

L'évêché de Séleucie de Piérie se trouve en position proprement *suburbicaire* par rapport à Antioche. Dès le 3 juillet 513, Sévère vient ainsi y célébrer la fête majeure de saint Thomas et donner à ce propos son *HC* 28. Sans doute prêche-t-il alors dans l'église dédiée à l'apôtre – et connue aussi pour donner son nom à un couvent voisin, lui-même situé près du port [77]. Cet établissement est associé d'une part à l'affaire du moine Pélage (**n° 53**), d'autre part à la personne de Jean bar Aphtonia, futur fondateur du monastère de Qennešre sur l'Euphrate [78]. Eu égard à l'intensité du souvenir apostolique qui s'attache au quartier portuaire [79], le sanctuaire de Thomas a pu servir aussi de cathédrale. Sur la côte, au nord de l'embouchure de l'Oronte, les fouilles américaines ont mis au jour, entre 1938 et 1939, un bâtiment de plan centré, avec un sanctuaire saillant axial orienté, en forme de tétraconque inscrit dans un carré [80]. Désigné sous le nom descriptif d'*Église tréflée* ou celui, moins justifié, de *Martyrium*, cet édifice important comporte trois état, dont le premier est antérieur au séisme de 526. Il peut s'agir à la fois de l'église cathédrale et du sanctuaire où Sévère a parlé.

La pratique liturgique de Sévère dessine une topographie religieuse d'Antioche et de ses banlieues, que précisent les sources parallèles et les données de terrain. Régulièrement convoqué par leur évêque aux différents sanctuaires, les fidèles occupent à sa suite un espace systématiquement christianisé, qui doit constituer désormais le cadre de leur vie collective. À Daphné, l'inauguration d'un martyrium de saint Léonce ou la solennité nouvelle conférée au pèlerinage de Saint-Romain permettent de saisir le processus dans son accomplissement et montrent son dynamisme. L'aménagement spirituel de l'espace antiochien entre en effet dans les prérogatives de l'évêque, comme une condition de son action pastorale.

73. *CPG* 9402.3, 10, p. 324, l. 16 [325, l.15] (synode du Latran, 649) ; *CPG* 9423.1, 4, 3, p. 104, l. 7 [105, l. 6] (concile de Constantinople III, 680).

74. Voir le dossier des *Regestes*, **n° 1** et n. 11 ; opinion contraire de Downey 1961, p. 512. On remarquera enfin que la tradition jacobite attribue l'*Hymne* n° 163, consacrée à sainte Euphémie, non à Sévère lui-même, comme la plupart des pièces de l'*Octoëchos*, mais à Jean bar Aphtonia ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 623.

75. Downey 1961, p. 678.

76. Downey 1934, p. 107-113. L'auteur envisage, à titre d'hypothèse, le *michaelion* détruit par les Perses, en 540, ou la synagogue brûlée en 507, puis remplacée par le *martyrion* de saint Léonce. La lecture de *HC* 27 conduit à écarter cette seconde éventualité, puisque le site de ce dernier sanctuaire s'y trouve nettement indiqué, à l'autre extrémité du plateau. Outre un *michaelion*, les églises de saint Romain ou de sainte Euphémie demeurent des candidats possibles.

77. Pour le dernier relevé topographique du secteur, voir *Antioch*, 3, p. 255 : « Plan I. Seleucia. Preliminary Survey ».

78. Watt 1999, p. 159-161.

79. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*,t. 36,p. 576, l. 13-19 [577, l. 12-17] : ܗܢܐ ܕܝܢ: ܐܦ ܗܝ ܚܫܚܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܐܟܚܕܐ: ܐܦ ܗܝ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܘܕܫܘܒܚܐ. ܒܕ ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܒܬ̈ܓܘܪܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܙܒ̈ܢܘܬܐ ܕܥܐܠ̈ܢ ܠܗ̇: ܡܦܩܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܪܒܬܐ ܘܡܫܒܚܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ: ܘܠܐܬܪܐ ܗܘ ܕܓܘܝܐ ܕܠܗܠ ܡܢܗ̇: ܐܠܐ ܘܐܦ ܒܕ ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܡܩܒܠ ܗܘܐ ܘܠܫ̈ܠܝܚܐ ܡܠܘܐ ܗܘܐ: ܘܬܘܒ ܒܕ ܦܢܝܢ ܗܘܘ ܐܬܝܢ: ܫܘܦܪ ܦܪܥ ܗܘܐ ܡܛܥ̈ܢܐ ܛܒ̈ܬܐ ܕܚܦܝܛܘܬ ܕܐܠܗܘܬܐ܀ *(Ce* [*port*] *possède à la fois et cette utilité et ce* [*caractère*] *de sainteté et de gloire, puisque, non seulement il fournit les articles de commerce qui y entrent à la grande et célèbre ville d'Antioche et à la région de l'intérieur située loin de celle-ci, mais encore, puisqu'en ce temps-là il accueillait et accompagnait les apôtres, et de nouveau quand ils revenaient, il donnait en retour de belles cargaisons de piété).* Sur l'activité du port de Séleucie au VIe siècle, phénomène dont témoigne indirectement ce passage, voir Dagron 1985, p. 443-444.

80. Donceel-Voûte 1988, p. 290-298 (avec la bibliographie antérieure), puis Kleinbauer 2000.

III

Un projet chrétien pour le peuple d'Antioche : la pastorale de Sévère

Faiseur de temps et d'espace, le patriarche entend orienter la vie sociale des Antiochiens vers la constitution d'une cité où s'incarne un idéal de perfection chrétienne. En même temps qu'exactitude et vérité dogmatiques, la prédication de Sévère trace donc pour ses fidèles les voies de leur salut, aux plans individuel et collectif. Avec la place éminente reconnue aux pauvres, l'évêque doit assumer désormais, comme leur premier protecteur, les principales responsabilités dans la ville, tandis que semblent décliner les institutions civiques traditionnelles.

I. COMMUNION DOCTRINALE

Lien constitutif de la véritable Église, la communion concrétisée, entre évêques, par l'échange de synodiques et la ratification des résolutions prises en assemblées épiscopales, se réalise également, au niveau de la cité d'Antioche, par l'adhésion des fidèles eux-mêmes à la confession de foi formulée par Sévère [1]. En ce sens, les 16 et 18 novembre 512, *HC* 1 (**n° 3**) et la prosphonèse **n° 4** posent les termes d'un « contrat dogmatique », reconduit formellement jusqu'en 518, tout au long de chaque année liturgique. Les célébrations que réserve le calendrier donnent en effet au patriarche l'occasion récurrente de réaffirmer solennellement les définitions christologiques de cet accord, assorties des anathèmes complémentaires. La participation des chrétiens d'Antioche à ces liturgies manifeste et réalise leur consentement et leur adhésion aux thèses ainsi proclamées dans les *HC* [2].

A. Confession réitérée de l'« Unique nature incarnée du Verbe »

1. Définitions

Les homélies sévériennes ne cessent de défendre une interprétation antichalcédonienne des rapports de la *divinité* (θειότης/ܐܠܗܘܬܐ) et de l'*humanité* (ἀνθρωπότης/ܐܢܫܘܬܐ) en Jésus-Christ. Le prédicateur entend trouver confirmation de sa position dogmatique dans tous les détails de la vie concrète et des actes de Jésus, à la méditation desquels invitent aussi bien les fêtes majeures de l'année que chaque péricope évangélique [3]. Il parcourt ainsi le cycle liturgique et le *Nouveau Testament* dans la perspective d'une théologie de l'Emmanuel [4].

Sévère oppose au symbole de Chalcédoine une définition de l'Incarnation (σάρκωσις/ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ) comme *inhumanation* (ἐνανθρώπησις/ܡܬܒܪܢܫܢܘܬܐ) de l'unique Verbe de Dieu (Λόγος Θεοῦ/ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ), lequel a pris une chair animée, dotée d'une âme intelligente et raisonnable. Cet état consiste en une *union* (ἕνωσις/ܚܕܝܘܬܐ) *ineffable* (ἄρρητος/ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܐ), autant qu'*indivisible* (ἀδιαίρετος/ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ), et qui n'affecte en rien le mode d'existence antérieur et purement divin du Verbe. Après l'union, celui-ci demeure en effet *une seule nature* (μία φύσις/ܚܕ ܟܝܢܐ), *une hypostase* (ὑπόστασις/ܩܢܘܡܐ), *une personne* (πρόσωπον/ܦܪܨܘܦܐ), alors que l'humanité du Christ n'existe pas antérieurement ni en

1. À propos de la communion considérée comme lien *sacramento-juridique*, voir De Vries 1957, p. 147 et n. 54.

2. En ce sens, la question de la culture théologique des auditeurs de Sévère et de leur effective compréhension des exposés dogmatiques paraît subsidiaire. Leur contenu importe ici surtout pour illustrer le mécanisme de la communion qui soude les fidèles autour de leur évêque. Pour plus de détails, on se reportera donc aux études classiques consacrées à la christologie sévérienne ; Lebon 1909 ; *Id.* 1951 ; Chesnut 1976, p. 9-56 ; Höhn 1993, p. 183-207 (spécialement attentif aux *HC*).

3. Sévère convoque ainsi en témoignage les récits de l'enfance (*HC* 8, 10), du baptême (*HC* 38), du jeûne et de la tentation (*HC* 15), des miracles (*HC* 4, 83), de la transfiguration (*HC* 42, 60), de l'entrée à Jérusalem (*HC* 20), de la passion (*HC* 22), de la descente aux Enfers (*HC* 49), de la Résurrection et de l'Ascension (*HC* 24, 47, 71). Les homélies catéchétiques (*HC* 21, 42, 70, 90, 109, 123) donnent lieu à des rappels synthétiques. Voir Höhn 1993, p. 190-201.

4. Höhn, *loc. cit.*, p. 187. On notera combien la méthode s'oppose à la tradition antiochienne, singulièrement illustrée par Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr ou Jean Chrysostome, dont l'exégèse, littérale et critique, insistait au contraire sur la contemplation de l'homme en Jésus-Christ. Olivar propose ainsi de Sévère cette définition paradoxale : *un alejandrino en Antioquía* ; Olivar 1991, p. 188.

dehors de cette union [5]. À la christologie chalcédonienne d'un Verbe unique en *deux natures* (δύο φύσεις/ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ), le patriarche oppose obstinément l'intégrité de la définition adoptée par Cyrille d'Alexandrie : *Une seule nature incarnée du Verbe de Dieu* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη/ܚܕ ܟܝܢܐ ܕܐܬܒܣܪ ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ) [6]. Dans presque chacune des cent vingt-cinq *HC* se trouvent ainsi des formules provenant expressément du langage de la μία φύσις/ܚܕ ܟܝܢܐ [7]. Leur reprise solennelle scelle formellement, autour de Sévère, la communion ecclésiale antiochienne.

Ainsi conçue, l'union garde cependant au Verbe et à la chair leur réalité propre : elle advient *sans confusion* (ἀσυγχύτως/ܠܐ ܓܠܒܠܘܬܐ), *sans changement* (ἀτρέπτως/ܠܐ ܡܫܚܠܦܢܘܬܐ) et *sans mélange* (ἀκράτως/ܠܐ ܡܘܙܓܐ) de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. S'il y a pleine communication des *propriétés* (ἰδιώματα, ἰδιότητες/ܕ̈ܝܠܝܬܐ, ܕ̈ܝܠܝܘܬܐ) respectives de l'une et de l'autre, chacune reste bien distincte et Sévère admet lui-même, à l'inverse des eutychiens, la formule *De deux natures* (ἐκ δύο φύσεων/ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ), non moins cyrillienne, pour qualifier le Verbe incarné [8].

En corollaire de ces définitions, la Vierge Marie, dont le Verbe a pris chair par l'Esprit, est véritablement la *Mère de Dieu* (θεοτόκος/ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ). Les homélies de la Nativité [9], de l'Annonciation [10] ou de la fête du 2 février [11] abordent singulièrement ce point, très sensible à la piété populaire.

2. Anathèmes et condamnations

La proclamation de l'« Unique nature incarnée du Verbe » se double de la condamnation explicite de ses supposés détracteurs. Dès son intronisation, le 16 novembre 512, Sévère articule étroitement confession de foi et anathèmes (**n° 3** et **4**). Au cours de l'été 513, soit peu après le synode oriental qui vient d'assurer sa position (**n° 10**), il donne précisément une homélie sur l'impérieuse nécessité de censurer ses adversaires. « Le fait d'anathématiser ceux qui sont coupables de nous avoir annoncé un Évangile différent de celui que nous avons reçu libère la ville et l'Église, c'est-à-dire le peuple, de la malédiction et de l'anathème » [12], précise sans ambages le lemme de *HC* 29. Il s'agit bien de souder la cité dans le refus de l'hérésie, tout en détournant d'elle

5. Sévère s'explique de sa terminologie, notamment dans *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 234-240 [235-241]. L'unique *essence* (οὐσία/ܐܘܣܝܐ) de Dieu connaît, dans la Trinité, trois modes d'existence, indifféremment appelés *hypostase* (ὑπόστασις/ܩܢܘܡܐ), *nature* (φύσις/ܟܝܢܐ) ou *personne* (πρόσωπον/ܦܪܨܘܦܐ). Voir aussi *HC* 20, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 60 [61] ; *HC* 58, Brière, *PO*, t. 8, p. 217 ; *CL*, Brooks, n° 5, *PO*, t. 12, p. 195, n° 6-9, p. 196-200. La controverse impose en fait au patriarche le vocabulaire de ses adversaires chalcédoniens, d'où l'usage de trois termes différents pour désigner une seule réalité. Il est aussi tributaire de la tradition théologique antérieure : son maître Cyrille d'Alexandrie avait déjà posé l'équivalence entre φύσις et ὑπόστασις, définissant l'union du Verbe divin et de l'humanité dans le Christ, au contraire d'une simple juxtaposition, comme une *union de nature* (ἕνωσις κατὰ φύσιν) ou *union hypostatique* (ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν). Voir Lebon 1951, p. 463-467, 521 ; Meyendorff 1969, p. 18-22, 49-57 ; Höhn 1993, p. 206.

6. Voir ainsi *CPG* 5344, Wickham, p. 62-63 et n. 3. Souvent appelée « formule monophysite », en vertu de sa lettre même, cette définition dénote seulement quelque répugnance de Cyrille à parler d'une *nature humaine* (ἀνθρωπινὴ φύσις) en Jésus-Christ. L'Alexandrin n'en confesse pas moins l'humanité vraie et intégrale du Verbe, repoussant formellement la notion apollinariste de « Dieu incarné ». En fait, c'est le terme de *nature* (φύσις) qui fait problème : pris dans une acception sensiblement équivalente à celle d'*hypostase* (ὑπόστασις), il évoque un « sujet distinct du Verbe » et que le Verbe aurait ensuite « assumé ». Une telle conception heurte la sotériologie cyrillienne, puisqu'il faut bien que Dieu soit totalement homme en Jésus-Christ pour racheter l'humanité. Contre les avancées conceptuelles et lexicales du concile de Chalcédoine, Sévère n'entend pas changer un mot à cette problématique. Il s'oppose donc aux Eutychiens confusionnistes, tout comme Cyrille aux Apollinaristes, mais, comme Cyrille avec ceux-ci, il partage avec ceux-là la même formulation. Voir Meunier 1997, p. 255-285.
Il reste que Cyrille se réclamait de l'autorité d'Athanase, qu'il tenait pour l'auteur de la définition de l'*unique nature* (μία φύσις) ; *CPG* 5219, § 9, Schwartz, p. 65-66 ; *CPG* 5221, Schwartz, p. 48-49. En réalité, il citait Apollinaire de Laodicée (*CPG* 3665 – *Fragmenta graeca. c*), disimulé sous le nom du docteur orthodoxe par d'habiles faussaires. Dans le courant du VIe siècle, des polémistes néochalcédoniens vont dénoncer le subterfuge, ainsi Léonce le Scholastique ou Pseudo-Léonce (*CPG* 6823, *PG*, t. 86, vol. 1, col. 1253A-1255B) et Léonce de Jérusalem (*CPG* 6917, *PG*, t. 86, vol. 2, col. 1864D-1866B. Dès lors, on put aisément jeter l'opprobre sur le parti de Sévère, grevé déjà du souvenir de la réception d'Eutychès dans la communion de Dioscore Ier d'Alexandrie, en 449. L'étiquette dépréciative de « monophysite » fait alors – et alors seulement – son apparition, s'appliquant sans distinction à tous les réfractaires, qu'ils fussent des cyrilliens intégristes, comme les sévériens, ou des eutychiens et des apollinaristes. Personnellement rebuté par l'issue malheureuse de la *Collocatio cum Seuerianis* (*CPG* 9310-9311), qu'il avait organisée en 532-533, l'empereur Justinien reprit l'amalgame à son compte (*CPG* 6878, Schwartz, p. 18 = *CPG* 3665 – *Fragmenta graeca. b*). Une confusion durable s'instaura désormais dans les esprits et prévalut, dans l'ensemble, jusqu'aux travaux pionniers de Lebon et de l'école de Louvain. Voir ensuite Meyendorff 1969, p. 20-21 et n. 10 ; Macdonald 1997; Meunier 1997, p. 256 et n. 6 .

7. Höhn, *loc. cit.*, p. 185-187 et n. 341. Choix de passages caractéristiques : *HC* 20, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 60 [61] ; *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 78-80 [79-81] ; *HC* 33, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 428 [429] ; *HC* 42, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 48 [49] ; *HC* 58, Brière, *PO*, t. 8, p. 216-218 ; *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, p. 264 ; *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 36-38 ; *HC* 80, Brière, *PO*, t. 20, p. 330 ; *HC* 93, Brière, *PO*, t. 25, p. 45-46 ; *HC* 94, Brière, *PO*, t. 25, p. 54-55 ; *HC* 109, Brière, *PO*, t. 25, p. 771 ; *HC* 115, Brière, *PO*, t. 26, p. 313-314 ; *HC* 125, Brière, *PO*, t. 29, p. 240 [241].

8. Voir ainsi *HC* 14, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 410, l. 24 [411, l. 24] ; *HC* 58, Brière, *PO*, t. 8, p. 217, l. 5 [4]. Pour le patriarche antiochien, l'union constitue assurément le seul état « réel » où se soit jamais trouvé le Christ (Verbe incarné), mais on reconnaît ici que sa christologie n'est pas réellement *monophysite*.

9. *HC* 7, 36, 63, 83, 101, 115.

10. *HC* 2, 4.

11. *HC* 14 – en particulier la démonstration : Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 408-410 [409-411] ; *HC* 67. Voir Allen 1996, p. 168-170.

12. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 588 : ܗܝ ܕܚܪܡ ܠܗܘܢ ܕܡܣܒܪܝܢ: ܘܡܟܪܙܝܢ: ܠܒܪ ܡܢ ܗܘ ܡܐ ܕܩܒܠܢ: ܕܡܚܪܪܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܘܠܥܕܬܐ ܐܟܘ ܥܡܬ ܠܥܡܐ ܐܡܪܢܐ: ܡܢ ܠܘ ܠܘܛܬܐ ܥܡܬ ܘܡܢ ܚܪܡܐ

la colère de Dieu [13]. En janvier 517, Sévère consacre encore son *HC* 104 à l'obligation d'anathématiser les diphysites, nonobstant leur nombre ou leur dignité ecclésiale, sauf à recevoir de leur part une formule de résipiscence, flétrissant elle-même les récalcitrants. D'une façon générale, dans les *HC*, chaque proposition théologique définissant l'Incarnation comme une *union hypostatique* (ἕνωσις καθ᾽ὑπόστασιν/ ܚܕܝܘܬܐ ܩܢܘܡܝܬܐ), selon la stricte christologie cyrillienne, se trouve ainsi toujours et nécessairement complétée d'une dénonciation de ceux qui « divisent Notre Unique Seigneur et Dieu Jésus-Christ en la dualité des natures après l'union » [14]. L'*assemblée vaine de ceux qui se sont réunis à Chalcédoine* (ܟܢܘܫܝܐ ܗܘ ܕܣܪܝܩܘܬܐ ܕܗܢܘܢ ܕܒܟܠܩܝܕܘܢܐ ܐܟܚܕܐ ܐܬܟܢܫܘ) et le *Tome impie de Léon* (ܛܘܡܣܐ ܪܫܝܥܐ ܕܠܐܘܢ) constituent donc les cibles obligées de la vindicte sévérienne. Nouveaux nestoriens aux yeux du patriarche, les adhérents du concile de 451 se trouvent inlassablement visés, et le peuple d'Antioche associé de fait à son évêque dans leur systématique et récurrente condamnation. Proprement *monophysite*, l'erreur inverse d'Eutychès, fait bien sûr l'objet d'une égale réprobation [15].

B. Théologie et morale pratique

Au même titre que la tenue des diptyques ou la doxologie du Trisagion, la proclamation de formules de confession et d'anathèmes antichalcédoniens, au cours des liturgies, constitue donc autour de Sévère une communauté de foi et de combat. Il faut noter aussi que le patriarche se situe dans une perspective sotériologique. La doctrine de l'« Unique nature » exprime en effet une *économie* (οἰκονομία/ ܡܕܒܪܢܘܬܐ) du salut, seul le Verbe incarné, sans division ni mélange, pouvant assurer le rachat du genre humain. Sa pleine participation à l'humanité, en Jésus-Christ, relève en effet celle-ci de la faute originelle : « L'accomplissement de l'économie, déclare hautement Sévère, c'est ma rédemption [16]. » C'est ainsi que la mort de Jésus sanctifie, par procuration, celle de tous les hommes [17] ou que sa naissance de la Vierge abolit la condamnation autrefois portée contre Ève [18]. Sauveur du monde, Jésus-Christ s'en fait également le législateur, par son Évangile, en même temps qu'il représente le modèle de toute sainteté : « Gloire à Dieu, proclame donc Sévère, dès la conclusion de son *HC* 2, qui de la Vierge est né dans la chair et a institué la chasteté comme loi pour les hommes [19]. » Théologique, la communion sévérienne implique la mise en œuvre d'un idéal de perfection personnelle et sociale. Jean de Beith Aphtonia note justement à ce propos que le patriarche termine sa première homélie cathédrale (**n° 3**), exposé doctrinal complet, « après avoir ajouté quelques mots sur la réforme des mœurs, comme le moment en fournissait l'occasion » [20].

II. LES VOIES DU SALUT

L'enjeu du débat christologique et du combat mené par Sévère contre le symbole de Chalcédoine ne concerne donc pas tant la connaissance de Dieu et du Verbe que la possibilité du rachat offert à l'humanité selon telle ou telle formule dogmatique. C'est bien ce souci qui anime le patriarche dans sa défense de la formule de l'« Unique nature ». Sa prédication associe donc la défense de celle-ci, comme nécessaire condition salvatrice, et l'exposé pastoral des moyens de parvenir à ce salut possible.

A. La **prière** (εὐχή/ܨܠܘܬܐ)

Sévère rappelle les fidèles d'Antioche au devoir de prier, dont l'accomplissement revêt surtout une forme communautaire. Il faut en effet se montrer assidu aux exercices collectifs de piété (εὐσέβεια/ܕܚܠܬܐ) et y exprimer, par sa tenue, un esprit d'oraison. Aussi le patriarche ne peut-il cacher sa colère à voir les spectacles du cirque et du théâtre faire déserter l'office au Πανδέκτης du 21 juillet 515 [21]. Il lui arrive aussi de censurer en chaire l'attitude de ceux qui n'adoptent pas les marques extérieures de la dévotion, ainsi dans son *HC* 78, donnée le 6 septembre

13. Sévère se fonde sur une exégèse allégorique de l'histoire d'Akar (*Jos* 7,16-26) et se prévaut du précédent de Grégoire de Nazianze devant les Ariens ; Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 594-598 [595-599].
14. *HC* 29, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 588, l. 24-25 [589, l. 21-22] : ܡܦܠܓܝܢ ܠܗ ܠܗܘ ܚܕ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ: ܠܬܪܝܢܘܬܐ ܕܟܝܢܐ ܗܝ ܕܡܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ:
15. Les occurrences en sont tout aussi nombreuses et formelles que celles des anathèmes portés contre la christologie des deux natures. Il reste que le parti chalcédonien demeure pour Sévère l'adversaire le plus immédiatement menaçant.
16. *HC* 24, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 138, l. 13 [139, l. 11-12] : ܫܘܠܡܐ ܕܝܢ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܝ
Voir aussi *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36 p. 494 [495] ; *HC* 52, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 54 [55] ; *HC* 94, Brière, *PO*, t. 25, p. 54.
17. *HC* 22, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 104 [105].
18. *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 412-413.
19. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 290, l. 5-6 [291, l. 5-7] : ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ. ܘܢܟܦܘܬܐ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܣܡ ܢܡܘܣܐ. Sur Jésus-Christ, législateur et modèle, voir Chesnut 1976, p. 44-47. Choix de passages caractéristiques : *HC* 46, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 298 [299] ; *HC* 54, Duval, *PO*, t. 4, p. 58 ; *HC* 56, Duval, *PO*, t. 4, p. 75-76 ; *HC* 59, Brière, *PO*, t. 8, p. 242 ; *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, p. 257 ; *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 277 ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 292 ; *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 34-35 ; *HC* 71, Brière, *PO*, t. 12, p. 56 ; *HC* 74, Brière, *PO*, t. 12, p. 104 ; *HC* 79, Brière, *PO*, t. 20, p. 299-323 ; *HC* 92, Brière, *PO*, t. 25, p. 30-33, 40-41 ; *HC* 96, Brière, *PO*, t. 25, p. 107 ; *HC* 116, Brière, *PO*, t. 26, p. 328-331 ; *HC* 119, Brière, *PO*, t. 36, p. 376-377 ; *HC* 124, Brière, *PO*, t. 29, p. 212 [213].
20. Kugener, p. 242, l. 10 : ܟܕ ܘܠܬܘܪܨܐ ܕܥܠ ܬܘܪܥܐ ܕܥܘܡܪܐ: ܐܝܟ ܐܡܪ ܐܝܟ ܗܘܐ ܝܗܒ ܕܙܒܢܐ Passage repris textuellement par Jean d'Asie (*apud Ps. Dionysium*), Chabot, p. 13 [Hespel, p. 9].
21. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 135, l. 8 [11] - 136, l. 5 [5].

suivant [22]. Pour mériter de plus l'épithète de *persévérant* (σχολαστής/ܡܣܟܠܣܛܝܩܘܣ), qui s'attache aux bons chrétiens, il ne suffit pas de fréquenter l'église aux offices du jour ; on doit encore venir assister souvent à ceux de la nuit et se rendre régulièrement aux oratoires des martyrs [23]. Les femmes montrent d'ailleurs l'exemple à leurs maris, auxquels le prédicateur fait volontiers l'éloge de leurs pieuses épouses : « Vous les voyez seulement en train de marcher avec assiduité et diligence vers l'église [24]. » Dans ses intentions mêmes, la prière se définit profondément comme une communion du fidèle avec le monde et l'Église tout entière. À l'ouverture du Carême de 517, le soir du dimanche 29 janvier, Sévère y insiste en ces termes : « Priez d'une manière instante et active (φιλοπόνως) pour la situation (κατάστασις) du monde tout entier, pour le parfait équilibre (εὐστάθεια) des affaires, pour ceux qui combattent pour la foi orthodoxe (ὀρθόδοξος), pour la paix de l'homme, de l'[homme] extérieur, de l'[homme] intérieur, pour ce qui se voit, pour ce qui se comprend [25] ! »

B. Périls et **supplications** (ἱκεσίαι/ܒܥܘ̈ܬܐ)

1. Prodiges, séismes, sécheresses ou épidémie

Les menaces climatiques, les riques d'épidémie ou de séisme, la disette toujours possible et l'insécurité d'une paix précaire avec les Perses, les terreurs que peuvent inspirer des phénomènes irrationnels, les pauvretés et les misères, irréductibles en ce début du VIe siècle, impriment à l'imaginaire antiochien une marque tourmentée. Il revient à l'évêque de lire et décrypter, parmi les événements, les signes annonciateurs de la colère de Dieu ou de l'action des démons, puis de prendre les moyens spirituels de les détourner du peuple. À l'automne 514, Sévère fait état, dans son *HC* 62, de fragments de verre et de charbons vomis par des possédés en Palestine, de clous que les malheureux auraient encore expulsés de leurs entrailles : les démons sont à l'œuvre et il faut protéger Antioche de leur contagion [26]. En 517, au contraire, le patriarche attribue à « la main de Dieu, qui ne peut être combattue » [27], la dispersion de concentrations de soldats perses massés à la frontière. Interventions divines aussi – mais redoutables ! – que les fréquents tremblements de terre que connaît la région. Le 14 septembre 513 voit ainsi la commémoration de la catastrophe d'Antioche de 458 et, pour ce cinquante-cinquième anniversaire, le prédicateur propose, dans son *HC* 31, un effroyable tableau de cette épreuve envoyée par Dieu [28]. Les alertes n'ont pratiquement pas cessé depuis [29]. Le 26 juillet 515, *HC* 76 fait allusion à des secousses qui se seraient produites au cours de l'hiver précédent [30]. Cette homélie mentionne encore, pour la même saison hivernale 514-515, une sécheresse inquiétante [31], renouvellement de la calamité intervenue deux ans plus tôt et qui avait conduit Sévère à lui consacrer son *HC* 19 [32]. Le fléau prenait sens, aux yeux du patriarche, moins comme une punition divine que comme un châtiment rédempteur [33]. Pendant l'été 514, la nouvelle parvient enfin d'une épidémie qui ravage Alexandrie, sœur d'Antioche dans la communion antichalcédonienne et relativement proche de celle-ci par la géographie. Sévère consacre aussitôt son *HC* 53 à montrer qu'il s'agit là aussi d'une correction divine, qui pourrait toucher également les Antiochiens [34]. L'homélie suivante, *HC* 54, précisément consacrée aux spectacles des courses et du théâtre, si désagréables à Dieu, apprend que la maladie sévit toujours dans la ville égyptienne, en dépit de la pénitence

22. Brière, *PO*, t. 20, p. 295, l. 5 [6-7].
23. *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 218, l. 1-4 [1-5].
24. *HC* 37, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 478, l. 31-32 [479, l. 28-29] : ܐܢܘܢ ܕܝܢ ܠܗܝܢ ܒܠܚܘܕ ܚܙܝܬܘܢ ܐܝܟ ܕܐܙܠܢ ܡܚܦܛܐܝܬ ܘܡܚܦܛܐܝܬ ܠܥܕܬܐ.
25. *HC* 106, Brière, *PO*, t. 25, p. 665, l. 7-10 [10-14] : ܐܬܟܫܦܘ ܚܦܝܛܐܝܬ ܘܒܢܘܚܪܬ ܒܥܕܬܐ: ܚܠܦ ܩܐܛܐܣܛܐܣܝܣ ܕܥܠܡܐ ܟܠܗ. ܚܠܦ ܫܦܝܪܘܬ ܡܘܫܚܬܐ ܕܨܒܘ̈ܬܐ. ܚܠܦ ܗܢܘܢ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬ ܫܘܒܚܐ ܡܬܟܬܫܝܢ. ܚܠܦ ܫܝܢܐ ܕܒܪܢܫܐ. ܕܗܘ ܕܠܒܪ. ܘܗܘ ܕܠܓܘ. ܚܠܦ ܗܘ ܕܡܬܚܙܐ. ܚܠܦ ܗܘ ܕܡܣܬܟܠ.
26. Brière, *PO*, t. 8, p. 268-285 : ܥܠ ܙܓܘ̈ܓܝܬܐ ܗܠܝܢ ܕܐܫܬܕܪ ܡܢ ܦܠܣܛܝܢܐ: ܘܓܘܡܪ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܗܢܘܢ ܕܡܬܕܝܘܢܝܢ ܗܘܘ ܐܬܬܬܒܘ: ܘܐܬܚܘܝܘ ܠܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ *(Sur les verres qui furent envoyés de Palestine et sur les charbons qui furent vomis par ceux qui avaient été possédés, et qui furent montrés à la sainte église de Dieu d'Antioche)*. En particulier, p. 272-273, 275. Voir aussi Jean de Beith Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 245-246.
27. *HC* 114, Brière, *PO*, t. 26, p. 300, l. 13-14 [18] : ܐܝܕܗ (…) ܠܐ ܡܬܟܬܫܢܝܬܐ ܕܐܠܗܐ
28. Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 652-658 [653-659]. Réputées sévériennes, les *Hymnes* n° 256-261 de l'*Octoëchos*, dont la première passe pour datée du 7 septembre 513, concernent aussi les tremblements de terre subis par Antioche ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 705-710. Même inspiration chez Jean Chrysostome, *CPG* 4366 (*BHG*[n] 1700g). Le séisme antiochien de 458 reçoit le n° 183 dans Guidoboni 1994 ; voir aussi Downey 1961, p. 476, 597-604.
29. Guidoboni 1994, n° 192, n° 193 et surtout n° 197. En 502, ce dernier séisme ravage la Phénicie maritime. On a pu établir que la destruction de Porphyréon consécutive à la catastrophe se trouve d'ailleurs attestée chez Romain le Mélode, *Hymne* n° 51, 16, v. 8-9 (*SC* 283, p. 321-322) ; Gatier 1983 et 1984, p. 88.
30. Brière, *PO*, t. 12, p. 140, l. 6-7 [7-9]. Il pourrait s'agir ici d'une réplique du séisme de Rhodes que les sources situent vers 515 ou 516 ; Guidoboni 1994, n° 198. Le témoignage de Sévère en affinerait ainsi la datation.
31. *Ibid.*, l. 6 [5] : ܟܠܝܢܐ ܕܡܛܪ̈ܐ ܘܒܨܘܪܬܐ (*l'arrêt des pluies, la sécheresse* [ἀβροχία]). L'hiver constitue la seule saison pluvieuse au Proche-Orient, en dehors des orages, concentrés surtout en fin d'été et qui jouent au demeurant un faible rôle dans la pluviométrie de la région. Des pluies hivernales dépend essentiellement la prospérité agricole de la côte syrienne. Attribuée au patriarche et datée du 8 janvier 515, l'*Hymne* n° 255 de l'*Octoëchos* consiste en une action de grâce à Dieu, pour avoir bientôt exaucé la prière des Antiochiens ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 703-704.
32. Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 24-44 [25-45].
33. Martin 1985, en particulier p. 29-35. On notera que dans la précédente *HC* 18, donnée le samedi 9 mars 513, Sévère présentait cette sécheresse comme une conséquence du goût effréné des Antiochiens pour le théâtre et la musique lascive ; Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 19, l. 34-35 [35-36].
34. Duval, *PO*, t. 4, p. 23 : ܥܠ ܡܪܕܘܬܐ ܘܐܘܟܝܬ ܫܘܢܩܐ ܗܝ ܕܐܡܪܝܢ ܕܐܫܬܕܪܬ ܡܢ ܐܠܗܐ ܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ܀ (*Sur la correction, c'est-à-dire la calamité qui, rapporte-on, fut envoyée par Dieu à Alexandrie*). Voir aussi les H*ymnes* n° 246-249, qui évoquent une causalité démoniaque ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 694-698.

générale qu'on y a décrétée [35]. Ce n'est que la veille de son départ en tournée pastorale que le patriarche d'Antioche, adressant son discours d'adieu, évoque la délivrance des Alexandrins et le salut de ses propres fidèles [36].

2. Prières publiques

La crainte de voir l'épidémie s'étendre à sa ville avait conduit Sévère à conjurer le danger en faisant adresser à Dieu des supplications, du succès desquelles il se félicite au moment de quitter Antioche : « Souvenez-vous de moi, dit-il dans son *HC* 55, pour les offices des psaumes aux séances nocturnes, pour les prières du soir, à cause de cette colère descendue sur nous, pour ces supplications accomplies à cet égard, que nous crûmes devoir faire pendant tout ce mois, deux fois par semaine [37]. » Des liturgies exceptionnelles de ce type sont organisées dès qu'un péril menace. Ainsi, devant ces risques de sécheresse et de séisme qui apparaissent pendant l'hiver 514-515, ont lieu également « des supplications publiques, des pleurs et des prières [38] ». D'une façon générale, il faut souligner le rôle de l'évêque, en ces circonstances tragiques, interprète du surnaturel et artisan de la restauration de son peuple dans l'amour de Dieu. La calamité d'Alexandrie, encore une fois, donne la pleine mesure de sa mission : « Lorsque j'appris autrefois la calamité étrange et inaccoutumée qui frappa à l'improviste la grande ville des Alexandrins, rappellera Sévère dans son *HC* 62, je me suis avancé en public et, après être monté sur cette chaire (βῆμα) sacrée, je décrivis par la parole le genre de ce fléau ; j'exposai devant les yeux ces malheurs, je lus devant l'Église les menaces terribles que renferme le Livre inspiré par Dieu contre les transgresseurs des lois divines, je donnai des avertissements, je montrai ce qu'il fallait faire [39]. » Jean de Beith Aphtonia résume, en une comparaison biblique, cette dimension prophétique de l'épiscopat sévérien : « Aux temps, en effet, des sécheresses et de manque de pluie, d'épidémies, d'irruptions violentes de démons, il se dressait comme Moïse contre la colère de Dieu, et l'apaisait par les prières de tout le peuple [40]. »

C. Dévotions aux martyrs

La prière publique et communautaire n'exclut pas le culte particulier d'intercesseurs, notamment celui qui s'adresse aux martyrs et à leurs reliques [41]. Le transfert de celles de saint Léonce, de Tripoli à Daphné, comporte ainsi l'intention, avouée par Sévère, d'installer la présence du saint consolateur et du miraculeux conseiller [42] sur les lieux mêmes de l'ancien oracle d'Apollon [43]. Un pèlerinage s'organise bientôt et le patriarche peut se féliciter, dès la première année, de la fréquentation du nouveau sanctuaire [44]. Il signale à ce propos l'usage dévot, bien attesté en Syrie, de s'oindre avec de l'huile qui a traversé le reliquaire, par deux orifices aménagés à cet effet, et qui se trouve donc sanctifié par le contact des reliques [45] (**fig. 7**). Autre guérisseur que saint Domèce, plus spécialisé, semble-t-il, dans les fractures, entorses et paralysies : « Ce qu'il remet surtout en place et en parfaite santé, précise le patriarche dans l'homélie qu'il lui consacre, ce sont les fractures depuis la cuisse jusqu'au talon, ou bien les luxations, ou bien les maladies provenant de tremblement ou de fractures des os, ou bien les nerfs paralysés, ou bien les artères rétrécies, plus rapidement que par un mot [46]. » Le prédicateur décrit l'église de ce martyr de Cyrrhestique, persan d'origine, à l'image d'un hôpital, où

35. Duval, *PO*, t. 4, p. 60, l. 6-12 [6-3].
36. *HC* 55, Duval, *PO*, t. 4, p. 71, l. 6-8 [7-9].
37. Duval, *PO*, t. 4, p. 71, l. 3-5 [3-6] : ܐܬܕܟܪܘ ܠܝ ܠܬܫܡܫܬܐ ܗܝ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ: ܠܩܘܡܐ ܕܠܠܝܐ: ܠܨܠܘ̈ܬܐ ܕܪܡܫܐ: ܠܘܬ ܪܘܓܙܐ ܗܢܐ ܕܢܚܬ ܥܠܝܢ: ܠܒܥܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܗܢܐ ܡܫܬܡܠܝ̈ܢ: ܗܠܝܢ ܕܒܟܠܗ ܗܢܐ ܝܪܚܐ: ܬܪ̈ܬܝܢ ܙܒܢ̈ܝܢ ܒܫܒܬܐ: Voir aussi *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 271-272 [Rappel de la calamité d'Alexandrie, à propos des possédés de Palestine]
38. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 140, l. 11 [15] : ܒ̈ܥܘܬܐ ܗܘܝ̈ ܒܟ̈ܠܝܘܬ ܓ̈ܢܝܚܐ: ܠܗܘܢ ܒ̈ܟܝܬܐ: ܠܗܝܢ ܬܫܡ̈ܫܬܐ
39. *HC* 62, Brière,*PO*,t. 8, p. 271, l. 7-12 [8-14] : ܟܕ ܡܢ ܩܕܝܡ ܫܡܥܐ ܗܘܐ ܗܘ ܐܟܡܫܢܐ ܘܠܐ ܡܥܝܕܐ ܫܘܚܠܦ ܐܝܟ ܕܠ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܪܒܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪ̈ܝܐ ܢܦܠܬ ܠܡܓܠܝܬܐ: ܘܟܕ ܣܠܩܬ ܠܗ ܗܢܐ ܒܐܡܐ ܩܕܝܫܬܐ: ܨܝܪܬ ܒܡܠܬܐ ܠܐܕܫܗ ܕܡܚܘܬܐ. ܘܩܕܡ ܥܝ̈ܢܐ ܐܘܬܒܬ ܐܢܝܢ ܠܒ̈ܝܫܬܐ. ܩܪܝܬ ܩܕܡ ܥܕܬܐ ܟܬܒܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܡܬܝܗܒܐ ܠܘܬ ܥܒܪ̈ܝ ܢܡܘܣܐ: ܠܘܩܒܠ ܗܠܝܢ ܕܡܚܝܢ ܒܢܡܘܣܐ ܐܠܗܝܐ ܩܪܝܬ ܩܕܡ ܟܕ ܐܬܐ. ܐܙܗܪܬ. ܢܚܘܬ ܗܝ ܕܘܠܐ ܗܘܐ ܕܢܥܒܕ. [Rappel de la calamité d'Alexandrie, à propos des possédés de Palestine]. Voir aussi *HC* 53, Duval, *PO*, t. 4, p. 27, l. 9 [9] : image de l'évêque en *vigie* (σκοπός/ܕܘܩܐ).
40. *Vita*, Kugener, p. 245, l. 3-6 [4-6] : ܒܙܒ̈ܢܐ ܓܝܪ ܕܒܨܘܪܬܐ ܘܕܡܣܪܘܬ ܡܛܪܐ: ܘܕܡܘܬܢܐ ܘܕܡܫܟܚܢܐ ܘܥܘܫܢܐ ܕܫܐܕ̈ܐ: ܟܕ ܡܬܥܫܢ ܠܘܩܒܠ ܪܘܓܙܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܘܫܐ ܗܘܐ: ܟܕ ܒܨܠܘܬܐ ܕܟܠܗ ܥܡܐ ܡܪܥܐ ܗܘܐ ܠܗ La figure de Jonas, prêchant la pénitence pour le salut des Ninivites, s'impose également. Sévère ne semble l'évoquer lui-même qu'indirectement, dans la fragmentaire *HC* 3 ; Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 294 [295]. Jean de Beith Aphtonia développe, quant à lui, la comparaison ; *Vita*, Kugener, p. 247.
41. Sur la prolifération des reliques et la « spécialisation » des saints, voir Dagron 1977, p. 23-24. La situation particulière d'Antioche au témoignage de Jean Chrysostome a été étudiée par Christo 1997, puis par Soler 2006, p. 189-214.
42. À Tripoli, la sollicitude de saint Léonce se manifestait par des guérisons mais aussi par des visions et des révélations inspirées aux pèlerins venus le consulter de toute la Phénicie ; *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 560-570 [561-571].
43. *HC* 50, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 362, l. 16-18 [363, l. 16-18]. Le chaste guérisseur rédime ainsi le site du culte païen, autrefois rendu au dieu médecin et lubrique, qui y avait poursuivi la nymphe Daphné de ses assiduités.
44. *HC* 50, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 364, 16-17 [365, l. 16-17].
45. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570, l. 34-35 [571, l. 30-31]. On peut rapprocher le passage de l'*Homilia in martyres* de Jean Chrysostome (*CPG* 4359) ; *PG*, t. 50, col. 664-665. Pour ce type de reliquaire syrien, voir ainsi Delehaye 1923, p. 237-244 ; Lassus 1947, p. 163-167 ; Tchalenko 1953, p. 330, n. 1, p. 334, n. 2, p. 335, n. 1 ; Canivet 1987, p. 123-125, fig. 28 ; Balty 1981, p. 139, 142-143, fig. 152-154.
46. *HC* 51, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 372, l. 20-22 [373, l. 20-23] : ܡܬܩܢ ܐܝܬ ܕܝܢ: ܦܪܝܫܐܝܬ ܗܠܝܢ ܕܬܒܝܪܝܢ: ܡܢ ܚܨܐ ܥܕܡܐ ܠܥܩܒܐ: ܐܘ ܫܪ̈ܝܬܐ: ܐܘ ܟܘ̈ܪܗܢܐ ܕܡܢ ܪ̈ܬܝܬܐ ܘܐܬܬܒܪܘܬ ܓܪ̈ܡܐ: ܐܘ ܓܝ̈ܕܐ ܕܫܪܝܘ: ܐܘ ܥܘܪ̈ܩܐ ܕܐܬܥܨܝܘ: ܥܠܝܡܐܝܬ. ܘܡܫܬܟܠܠܐ ܡܠܝܐܝܬ ܡܬܩܢ ܡܢ ܡܠܬܐ ܗܘ ܡܫܡܥܐ܀

affluent les malades, encombré d'*ex voto* précieux, figurant les membres guéris et offerts, en signe de gratitude, par les nombreux miraculés [47]. Saint Julien, martyr de Cilicie, ne se contente pas, quant à lui, de guérir ou de consoler les affligés : mettant à leur profit son expérience personnelle des juges et des bourreaux, il vient encore en aide aux justiciables [48]. Réputée fille de l'empereur Trajan, sainte Drosis, martyre d'Antioche, tient enfin de son origine princière la capacité de favoriser toute *espèce* (γένος) de vœu [49]. Populaires et diversifiées, ces dévotions reçoivent le soutien appuyé de l'autorité patriarcale, qui en stimule le développement [50].

*D. L'*ascèse (ἄσκησις/ܟܘܫܬܐ)

1. Le jeûne (νηστεία/ܨܘܡܐ)

Purification des sens, le jeûne occupe, dans la vie chrétienne, une place essentielle. Par métonymie, le terme désigne d'ailleurs, chez Sévère, toute forme d'ascèse et de mortification. Le temps liturgique antiochien réserve une place importante à ces exercices, bien documentés par les *HC*. L'ouverture du Carême pascal constitue l'occasion d'une douzaine de méditations [51] qui nous renseignent sur les pratiques pénitentielles marquant, sur huit semaines, les quarante jours de préparation à la fête de Pâques. La semaine de l'octave de la Pentecôte comporte aussi un vendredi de jeûne, dit *jeûne des Apôtres* ou *vendredi de l'Or* [52], dont Sévère semble avoir accentué la rigueur, en prolongeant l'abstinence de nourriture pendant la journée complète, jusqu'à la neuvième heure. En témoigne l'homélie du vendredi 27 mai 515 [53], qui se fait l'écho des récriminations suscitées par cette mesure zélée [54]. Le patriarche proteste alors de la modicité d'un seul jour d'ascèse [55] et c'est encore l'occasion pour lui de signaler les initiatives individuelles des fidèles les plus dévots [56]. Norme collective, le calendrier liturgique n'exclut donc pas, en cette matière, une vie personnelle du chrétien, de même qu'échappent nécessairement à son maillage préétabli les pénitences publiques décrétées incidemment, dans le cadre de supplications exceptionnelles [57]. Notons cependant que, collective ou privée, nulle mortification ne saurait s'affranchir du contrôle de l'évêque.

2. Mortifications diverses

Les homélies sévériennes proposent des formes d'ascèse très traditionnelles. Pénitence du ventre (γαστήρ/ܟܪܣܐ), le jeûne alimentaire vient au premier rang de celles-ci, jusqu'à finir par symboliser, comme on sait, toutes les pratiques pénitentielles prises en bloc. À l'occasion de la sécheresse de 513, le patriarche détaille cependant diverses mortifications, également inspirées par le Christ, « pour nous pousser à frapper à sa porte, au moyen du jeûne [νηστεία], de la privation de bain [ἀλουσία], du coucher sur la dure [χαμαικοιτία], [de] la chasteté [ἁγνεία] et de la pureté [καθαρότης], de la vigile [ἀγρυπνία] et de l'office [λειτουργία] » [58]. On reconnaît ici l'exact programme monastique, pratiqué d'ailleurs par Sévère lui-même en son particulier [59]. Les fidèles se voient donc invités à prendre leur part de la vie parfaite, non sans que le prédicateur insiste encore sur des pénitences propres à l'état mondain. Il faut, par exemple, se tenir à l'écart des distractions et des spectacles, ne cesse-t-il de rappeler, tant pendant les périodes de jeûne liturgique, comme le Carême pascal [60], que lorsque la communauté tout entière adresse à Dieu des supplications destinées à inspirer sa clémence [61]. Sévère précise également, le dimanche 7 février 516, que les époux « qui honorent le jeûne s'éloignent pour un temps même du lit légal » [62] et cultivent ainsi la chasteté jusque dans le mariage. « Il est agréable à Dieu, expliquait-il à ce propos le premier janvier précédent, dans son éloge annuel des saints Basile et Grégoire, que pour l'honorer nous nous éloignions souvent même de ce qui d'une part est légitime et d'autre part fait plaisir, sans que nous y soyons poussés par la nécessité, mais volontairement, et que nous ne soyons pas nous-mêmes tout entiers livrés aux désirs ; car la persévérance dans la vie ascétique est plus sainte et plus agréable [à Dieu] que tout sacrifice et que

47. *Ibidem*, p. 376, l. 14-17 [377, l. 13-16].
48. *HC* 75, Brière, *PO*, t. 12, p. 131, l. 3-9 [5-11]
49. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, p. 246, l. 3-7 [4-8].
50. Outre le transfert des reliques de saint Léonce, nous connaissons aussi, par *HC* 72, le dépôt de celles des martyrs Procope et Phocas au *michælion* d'Antioche, le 1er juin 515. Voir Brière, *PO*, t. 12, p. 87, l. 8 [9-10]. Originaire du Pont, Phocas s'est fait une spécialité de secourir les naufragés.
51. *HC* 15 (vendredi 8/2/513), 16 [et 17 ?] (dimanche 10/2/513), 39 et 40 (dimanche 2/2/514), 68 et 69 (dimanche 22/2/515), 87 et 88 (dimanche 7/2/516), 105 et 106 (dimanche 29/1/517), 120 et 121 (dimanche 18/2/518).
52. Grumel 1958, p. 338 ; Brière 1960, p. 55, 57, 59.
53. *HC* 92, Brière, *PO*, t. 25, p. 28 : ܥܠ ܬܫܥܐ ܕܫܥ̈ܐ ܕܥܪܘܒܬܐ ܗ̇ܝ ܕܡܢ ܒܬܪ ܦܢܛܩܘܣܛܐ (Sur la neuvième heure du vendredi après la Pentecôte).
54. *Ibidem*, l. 7-9 [9-13].
55. *Ibidem*, p. 42, l. 12-13 [15-17].
56. *Ibidem*, p. 43, l. 3-5 [3-6].
57. Par exemple celles que l'on décide lors de l'épidémie d'Alexandrie.
58. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 36, l. 21-23 [37, l. 22-24] : ܐܝܟܢܐ ܕܢܓܪܓ ܒܬܪܥܗ ܢܩܘܫ ܠܗ ܒܝܕ ܨܘܡܐ: ܒܝܕ ܠܐ ܡܣܚܝܘܬܐ: ܒܝܕ ܡܫܟܒܐ ܕܥܠ ܐܪܥܐ: ܢܟܦܘܬܐ ܘܕܟܝܘܬܐ: ܫܗܪܐ ܘܬܫܡܫܬܐ
59. Voir le témoignage de Jean de Beith Aphtonia, repris par Georges des Arabes ; *Vita*, Kugener, p. 243 ; Mc Vey, v. 587-590.
60. Ainsi *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 432-433 (homélie donnée *Sur le jeûne des quarante jours*, le 2 février 513).
61. Ainsi *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 253 (homélie donnée à l'automne 514 *Sur les verres et charbons apportés de Palestine*).
62. *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 89, l. 5-7 [7-8].

toute vertu [63]. » Les femmes d'Antioche doivent donc aussi renoncer au luxe – et singulièrement à leurs bijoux. « Que les femmes cessent d'être dépendantes, mains et pieds liés par les anneaux d'or, et de faire briller leurs doigts avec des pierres précieuses » [64], s'écrie le patriarche à leur adresse, le 23 ou 25 novembre 513, en prônant l'exemple contraire de saint Babylas, martyr enchaîné d'anneaux véritablement précieux. Ouvrant le Carême de l'année suivante, l'orateur revient à la charge, par cette admonestation spécifique : « Jeûnez donc avec un esprit qui est au-dessus du monde, méprisez toute élégance corporelle et posez sur vos âmes l'ornement des vertus [65]. » Telle austérité peut s'appliquer à l'Église elle-même, que Sévère n'a pas hésité à dépouiller de certains ornements et fastes liturgiques, comme on le lui reprocha d'ailleurs en 518 [66].

3. *Signification spirituelle*

Le sens de l'ascèse prônée par le patriarche aux Antiochiens consiste en une conversion totale à Dieu, une complète ouverture spirituelle, doublée d'une lutte acharnée contre les démons, véritables puissances en ce monde. L'homélie sur le jeûne, donnée le dimanche 2 février 514, à la synaxe du matin, use d'une métaphore militaire et éclairante : « Nous vous faisons sortir, vous, troupes spirituelles, par le moyen du jeûne, en ligne pour le combat intellectuel contre des ennemis invisibles [67]. » Il s'agit précisément de se déprendre des passions terrestres et charnelles, dont jouent les adversaires démoniaques, « de purifier l'âme, déclarait le prédicateur l'année précédente, et nettoyer l'image [de Dieu] qui a été obscurcie par des passions déshonorantes [68] ». Le jeûne et la pénitence tendent donc à restaurer, poursuit Sévère le 22 février 515, l'état « du premier homme [qui] possédait les valeurs et les principes de l'acte créateur [69] ». Dans cet effort, l'exemple des martyrs présente un caractère normatif [70] : « Apprenons à honorer les martyrs par des attitudes semblables aux leurs », précise, en 513, l'éloge de saint Babylas [71]. « La véritable commémoration des martyrs consiste en l'imitation de leur perfection », rappelle, en 516, celui de sainte Drosis [72]. Chaque homélie du second type (B) comporte donc des parallèles proposant aux auditeurs des mortifications inspirées des souffrances et des vertus de l'athlète célébré. Il faut ainsi répondre à la constance des Quarante de Sébaste, plongés nus dans l'eau glacée, « par la soif de la vie ascétique et l'assèchement des passions, en menant une vie pure, à la place de la fornication [73] ». La virginité de Drosis doit susciter chez les femmes un ardent désir du mariage chaste, les détourner de convoler plus d'une fois après veuvage ; le peu de cas que fit la sainte de son origine princière enseigne à tous un mépris salutaire pour les biens de ce monde [74]. À ce compte, c'est encore le Christ lui-même, Verbe de Dieu totalement incarné en Jésus, qui s'offre au premier chef comme *organisateur des combats* (ܡܕܒܪܢܐ ܕܐܓܘܢܐ) [75]. Le 18 novembre 512, le nouveau patriarche commençait sa péroraison en ces termes : « Et nous aussi, mes frères, rendons gloire à Celui qui s'est fait chair pour nous, en mortifiant les pensées de la chair qui sont ennemies de l'esprit (*Ga* 5,17) ; rendons gloire au Verbe du Père en réfrénant l'élan indomptable des passions insensées par la continence [76]. »

E. La charité (ἀγάπη/ܪܚܡܬܐ)

1. *Ascèse et charité*

Détachement de soi-même et des passions terrestres, ouverture à Dieu, l'ascèse trouve son aboutissement dans l'exercice de la charité. Le patriarche ne cesse donc d'appeler les Antiochiens à l'amour des pauvres et des nécessiteux, qui constitue l'expression véritable et la plus complète de la piété. Commentant *Ac* 3,1-10, le vendredi 23 mai 514, il leur enjoint ainsi de secourir les mendiants : « Afin d'imiter complètement Pierre et Jean, lorsque vous montez au temple,

63. *HC* 84, Brière, *PO*, t. 23, p. 11, l. 9-13 [13-18] : [illegible]
64. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 9-11 [377, l. 10-12] : [illegible]
65. *HC* 39, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 520, l. 8-10 [521, l. 6-7] : [illegible]
66. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 36-37 : Οὐ μὴν, οὐδὲ αὐτῶν ἐφείσατο τῶν ἁγίων θυσιαστηρίων, οὐδε τῶν ἱερῶν σκεύων, τὰ μὲν ξέων ὡς ἐναγῆ, τὰ δὲ χωνεύων καὶ ῥογεύων τοῖς ὁμοτρόποις (*Il n'a même pas épargné les saints autels ni les vases sacrés, raclant les uns sous prétextes qu'ils étaient maudits, fondant les autres et distribuant leur valeur à ses semblables*). Voir Escolan 1999, p. 337.
67. *HC* 39, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 504, l. 16-17 [505, l. 12-14] : [illegible]
68. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 418, l. 14-15 [419, l. 14-15] : [illegible]
69. *HC* 68, Brière, *PO*, t. 8, p. 375, l. 2-3 [3-6] : [illegible]
70. Escolan 1999, p. 126-127.
71. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 374, l. 18 [375, l. 18-19] : [illegible]
72. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, p. 243, l. 4-5 [6-7] : [illegible]
73. *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 24, l. 7-8 [25, l. 9-10] : [illegible]
74. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, p. 244-245.
75. *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 24, l. 3 [25, l. 2-3].
76. *HC* 1, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, § 30, p. 268 [269].

faites participer les nécessiteux à la miséricorde et à la philanthropie [77]. » Dieu ne reconnaît en effet la sainteté des efforts consentis, expliquait déjà Sévère dans sa seconde homélie cathédrale, à l'adresse d'un interlocuteur fictif, que « s'il se rend compte que tu méprises les richesses et que tu fais participer à tes biens ceux qui sont dans le besoin [78] ».

Le prédicateur établit d'ailleurs des correspondances concrètes entre les différents types d'exercices ascétiques et les aumônes dont doivent bénéficier les pauvres. Le jeûne alimentaire prend ainsi son sens quand il permet, dans la pratique, de nourrir les affamés : « Car quel avantage ai-je à ce que tu aies faim, précise l'homélie d'ouverture du Carême, le dimanche 2 février 514, si, ce qui est superflu en fait de nourriture, tu ne l'envoies pas au ventre de celui qui a faim ? [79] » La corrélation doit s'étendre à la remise des intérêts des dettes contractées par les débiteurs indigents. « Pourquoi serait-il odieux, en effet, s'écrie Sévère deux ans plus tard, en une interrogation rhétorique, que, tandis que votre ventre jeûne, la course aux intérêts jeûnât également, ainsi que les petits billets d'intérêts ? [80]. » De même faut-il que profite aux démunis la privation que l'on s'impose en fait de distractions. À Daphné, banlieue agreste et parc de loisirs apprécié des Antiochiens [81], après l'installation d'un sanctuaire de saint Léonce, « des pauvres en grand nombre habiteront et resteront, annonce le patriarche, en inaugurant le nouveau martyrion, le 18 juin 513, et ils vous barreront le chemin et ils ne céderont pas, jusqu'à ce que, eux aussi, aient part à une certaine partie de la δαπάνη, c'est-à-dire de la dépense que vous allez faire pour vous [82] ». L'un des principaux griefs retenus dans *HC* 26 contre les courses de chevaux consiste, à l'inverse, en cet insupportable gaspillage que représentent « les dépenses de ce spectacle sans utilité, [qui] pourraient remplir les ventres de beaucoup de pauvres [83] ». Le sacrifice des Antiochiennes renonçant à leurs bijoux doit servir, pour sa part, à délivrer des débiteurs emprisonnés, selon l'instruction que donne *HC* 11 à ces élégantes, le 23 ou 25 janvier 513 : « Supprime un peu quelque chose de ta parure, vends-le et libère le Christ qui est enchaîné et enfermé en prison [84]. » L'ascèse paraît ici indissociable d'une charité concrète et efficace.

2. L'exemple des martyrs

Normatif au plan spirituel, l'exemple des martyrs ne laisse pas d'orienter également les pratiques charitables. Le supplice des Quarante de Sébaste suggère ainsi, comme le montre Sévère, pendant l'office nocturne du 5 mars 513, que l'on se soucie plus particulièrement de vêtir les pauvres, puisque ces confesseurs moururent eux-mêmes de froid, dans l'eau d'un lac gelé, privés de leurs habits [85]. D'une façon générale, les *martyria* accueillent les malheureux, qui y attendent la charité des pèlerins, en sorte que les athlètes que l'on vient célébrer poursuivent toujours leur œuvre de justice et que c'est effectivement les imiter et les seconder que de secourir ces démunis. Le patriarche s'en explique en particulier dans son homélie de l'Épiphanie 513, *HC* 10, consacrée aussi à saint Lucien : « Maintenant, c'est par l'intermédiaire de beaucoup de mendiants que [Lucien] nourrit abondamment le Christ, à la condition que vous, en honorant sa mémoire, vous mettiez dans leurs mains quelques oboles de cuivre. C'est pour cela en effet que les indigents accourent aux solennités des martyrs : pour offrir les souffrances des athlètes en guise de prières et vous incliner à la miséricorde [86]. »

77. *HC* 48, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 336, l. 27-28 [337, l. 26-27] : [illegible] [sur la guérison d'un impotent par les deux apôtres]. Voir aussi *HC* 74, Brière, *PO*, t. 12, p. 97-102 [sur *Ac* 3,1-2 ; donnée le vendredi 12 juin 515].

78. *HC* 2, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 290, l. 11-12 [291, l. 11-12] : [illegible]

79. *HC* 39, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 518, l. 4-5 [519, l. 4-6] : [illegible]

80. *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 91, l. 2-3 [1-3] : [illegible]

81. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570, l. 26-28 [571, l. 25-27].

82. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 572, l. 6-9 [573, l. 6-9] : [illegible]

83. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 548, l. 31-32 [549, l. 29-30] : [illegible]

84. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 16-17 [377, l. 16-18] : [illegible] Il s'agit en particulier de chaînes et d'anneaux d'or. La corrélation se fonde donc sur le rapprochement avec les chaînes dont on charge les malheureux débiteurs, à l'image du saint martyr Babylas, qui fait l'objet principal de cette homélie. Voir aussi le dialogue imaginé entre une Antiochienne et son mari dans *HC* 36, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 470, l. 31-35 [471, l. 28-31] : [illegible] (*De même que, quand vous voyez un objet ou un bracelet d'or, rare et précieux, que vous êtes sur le point de l'acheter avec beaucoup d'empressement et de le porter bien en vue à l'église, de même, que chacune d'entre vous dise à son mari : « Donne-moi de l'or ou de l'argent pour l'agape des pauvres »*).

85. *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 24, l. 9-10 [25, l. 10-11].

86. *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 366, l. 16-21 [367, l. 16-22] : [illegible]

3. Charité et rédemption

Le salut est en effet promis aux miséricordieux, ne cesse de rappeler Sévère, ainsi dans sa catéchèse du mercredi saint de l'année 514 [87]. Au plan collectif, les œuvres de charité protègent encore la cité tout entière de la colère de Dieu, constituant la plus efficace des supplications pour implorer sa clémence. Au printemps 513, le patriarche conclut sa méditation sur la sécheresse en ces termes : « Il faut donc que nous soyons préoccupés des dons qui viennent en aide aux pauvres [88]. » Semblable considération, l'année suivante, devant la menace démoniaque des prodiges qui se sont manifestés en Palestine : « Donnons aux pauvres [en prenant] sur nos vêtements superflus ! » [89] Au moment où il va quitter sa ville pour partir en visite pastorale, à l'automne 514, le discours d'adieu de l'évêque d'Antioche comporte enfin cette essentielle recommandation : « Par une généreuse miséricorde pour les nécessiteux, vous vous attirerez la miséricorde d'en haut [90]. » De fait, avec les rites et cérémonies publiques de la collecte de linges pour soigner les ulcéreux, à la Mi-Carême [91], ou de l'office au Πανδέκτης [92], le 21 juillet 515, le calendrier liturgique antiochien présente des exemples quasi institutionnels de cette « charité civique ».

4. Typologie des actions charitables

La typologie des actions charitables proposées par le patriarche aux Antiochiens suit très simplement les cinq définitions de *Mt* 25,35-40 [93], versets auxquels le prédicateur se réfère souvent [94]. Son premier souci concerne donc les mendiants affamés qu'il faut nourrir [95]. La deuxième obligation consiste en l'accueil des étrangers [96], auquel l'Église d'Antioche satisfait elle-même, tant par l'institution d'un *hospice* (ξενοδοχεῖον) que par l'usage d'enterrer au Πανδέκτης des « hommes pauvres et étrangers (…) dans un tombeau unique et commun, ainsi que dans une hôtellerie (πανδοχεῖον) [97] ». Sévère revient en plusieurs occasions sur le troisième précepte de « vêtir ceux qui sont nus » [98], commentant de plus, en *HC* 81, le verset parallèle de *Lc* 3,11 [99]. Le rite de la collecte de linges pour soigner les lépreux et les ulcéreux, à la Mi-Carême [100], assorti de la lecture de l'évangile du Bon Samaritain [101], illustre de manière emblématique la quatrième prescription de venir en aide aux malades. Quant aux prisonniers à visiter et à secourir, selon la dernière consigne, le patriarche y voit essentiellement les débiteurs insolvables, jetés au cachot et souvent torturés [102].

5. Signification théologique

Une théologie assez traditionnelle sous-tend ces appels à la miséricorde. L'homélie donnée le 3 mars 513, à Séleucie de Piérie, le port d'Antioche, pour la Saint Thomas, en expose l'ultime raison : outre une commisération de nature et l'incertitude où chacun se trouve quant à son propre avenir, il faut absolument considérer, selon *Mt* 25,40, que le Christ lui-même s'identifie au frère douloureux et secouru [103]. Les expressions récurrentes de *Christ affamé* (ܡܫܝܚܐ ܕܟܦܢ) ou de *nourrir le Christ* (ܬܘܪܣܝܐ ܠܡܫܝܚܐ) s'appliquent ainsi naturellement, quand il s'agit de rassasier les mendiants. Dans son prône du dimanche 26 juillet 515, initialement prévu pour l'office au Πανδέκτης, cinq jours plus tôt, Sévère

87. *HC* 90, Brière, *PO*, t. 23, p. 162, l. 4-7. Voir aussi *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 278, l. 1-3 [1-3].
88. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 36, l. 29-30 [37, l. 30-31] : ܟܠ ܡܗܡܢܘܬܐ ܡܛܠ ܙܘܕܐ ܕܢܗܘܐ ܠܢ ܢܣܝܒܘܬܐ. ܗܝ ܕܡܥܕܪܐ ܠܡܣܟܢܐ.
89. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 2 [1-2] : ܡܢ ܢܚܬܐ ܗܢܘܢ ܝܬܝܪܐ: ܢܬܠ: ܠܗܢܘܢ ܕܡܣܟܢܝܢ
90. *HC* 55, Duval, *PO*, t. 4, p. 72, l. 5-6 [4-5] : ܒܪܚܡܐ ܥܬܝܪܐ ܕܠܘܬ ܣܢܝܩܐ: ܠܪܚܡܐ ܕܡܢ ܠܥܠ ܢܓܕܘܢ ܐܢܬܘܢ.
91. *HC* 89, 122.
92. *HC* 76.
93. Nourrir ceux qui ont faim et abreuver ceux qui ont soif ; accueillir les étrangers ; vêtir ceux qui sont nus ; visiter les malades ; assister les prisonniers.
94. Ainsi, dans le sermon de l'Épiphanie de 514, Sévère évoque, dans l'ordre : l'obligation chrétienne de rassasier les affamés avec les excédents de table ; de vêtir les pauvres perclus de froid en se départissant des manteaux d'apparat ; de secourir les débiteurs brutalement jetés en prison – *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 500 [501]. Le précepte de *Mt* 25,40 se trouve, quant à lui, explicitement cité quatre fois dans le corpus homilétique sévérien : *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 584 [585] ; *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 137-138 ; *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 116 ; *HC* 122, Brière, *PO*, t. 29, p. 113 – ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ: ܕܒܡܕܡ ܕܥܒܕܬܘܢ ܠܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܚܝ ܙܥܘܪܐ: ܠܝ ܗܘ ܥܒܕܬܘܢ (Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ'ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε/*En vérité je vous le dis, dans la messure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait*).
95. *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 366 [367] ; *HC* 26, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 548 [549] ; *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 572 [573] ; *HC* 39, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 518 [519] ; *HC* 44, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 106 [107] ; *HC* 75, Brière, *PO*, t. 12, p. 108. L'*Hymne* n° 137 de l'*Octoëchos*, prêtée à Sévère, évoque aussi l'*hospice* (πτωχεῖον/ܦܛܘܟܝܢ) où sont traités ces indigents ; Brooks, *PO*, t. 6, p. 178-179.
96. Voir *HC* 84, Brière, *PO*, t. 23, p. 12-13.
97. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 136 : ܓܒܪ̈ܐ ܡܣܟܢܐ ܘܐܟܣܢܝܐ ܗܢܘܢ ܒܩܒܪܐ ܚܕ ܘܓܘܢܝܐ ܐܝܟ ܕܒܦܘܢܕܩܐ […] À rapprocher du témoignage parallèle de Jean Moschos sur le ξενοτάφιον, sépulture commune des étrangers ; *CPG* 7376, n° 88, *PG*, t. 87, col. 2945B [Bouchet, p. 102]. De même chez Évagre : οἱ τῶν ἐπηλύδων τάφοι (*les tombes des étrangers*) ; *CPG* 7500, IV, 35, Bidez-Parmentier, p. 185, l. 4-5 [Festugière, p. 399, l. 8]. Voir Brown 2002, p. 109-110.
98. *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 24 [25] ; *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284 ; *HC* 81, Brière, t. 20, p. 368.
99. Brière, t. 20, p. 368, l. 4-5 [5-6] : ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܘܬܝ̈ܢܝܢ ܢܬܠ ܠܗܘ ܕܠܝܬ ܠܗ (ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μη ἔχοντι/*que celui qui a deux tuniques donne à celui qui n'en a pas*).
100. *HC* 89, 122.
101. *Lc* 10,30-37.
102. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 16-18 [377, l. 16-19].
103. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 584, l. 23-32 [585, l. 29-33].

précise « que celui qui est honoré dans les pauvres et les étrangers est encore le Christ lui-même [104] ». Pour la Mi-Carême 516, il fait réclamer, selon l'usage, du linge destiné à panser « le Christ couvert d'ulcères et blessé [105] ». On sait enfin qu'il tient le sort des débiteurs emprisonnés, dans son éloge de saint Babylas du 23 ou 25 janvier 513, pour une image renouvelée du Christ aux outrages [106]. L'avis qu'il donne alors aux élégantes et riches Antiochiennes résume très nettement cette christologie caritative : « Si vous habillez le Christ, quand vous le délivrerez des liens en payant la dette à sa place, ou bien en le nourrissant quand il est affamé, ou bien en le couvrant quand il est nu (…), c'est vers vous que vous ferez tourner les yeux des spectateurs [107]. » Notons toutefois que la stricte conception cyrillienne de l'inhumanation du Verbe de Dieu en Jésus-Christ fonde bien son adéquation à l'humanité souffrante.

F. L'exemple monastique

L'idéal eschatologique d'une « vie angélique », fondée sur la prière, l'ascèse et la charité, se nourrit du culte rendu aux grands initiateurs du monachisme, Basile (et Grégoire) [108], Antoine [109] ou Syméon [110], figures à la fois vénérées et normatives. On peut leur associer celle de l'empereur Anastase, présenté par Sévère en moine couronné et compatissant [111]. Surtout, dès les portes d'Antioche, des monastères rendent témoignage de la perfection chrétienne et en montrent l'exemple [112]. Le patriarche s'empresse de les décrire aux Antiochiens, à son retour de visite pastorale, le 14 octobre 514. « Je suis monté sur la montagne de la philosophie (φιλοσοφία), déclare-t-il dans son *HC* 61, lorsque je suis allé ces jours-ci visiter ceux qui vivent d'une vie supérieure et semblable au sommet d'une montagne, et qui sont dans l'état monastique (…) ; ils ressemblent aux anges dès ce monde [113]. » Sévère revient alors vers son peuple, tout comme Moïse descend du Sinaï vers Israël, chargé comme lui des tables de la Loi, puisque ces moines incarnent les commandements divins et que la relation de leur vie propose donc à tous un modèle de sainteté aussi bien personnelle que communautaire. En ce sens, ces anachorètes sont bien les inspirateurs de la cité chrétienne et l'évêque montre l'adaptation concrète qu'il faut faire, en ville, de leur vivant enseignement [114]. Leur pauvreté et leur nudité doivent inciter ainsi le fidèle à ne pas désirer la propriété d'autrui, comme à se montrer miséricordieux envers les nécessiteux. De même qu'ils chantent Dieu nuit et jour, de même doit-on fuir les chansons impies et prendre part, au contraire, aux cantiques de l'église. La règle monastique du silence doit détourner chacun de la calomnie ; celle de la charité fraternelle inspirer, en société, une conduite pacifique. À la pénitence des moines, correspond enfin le vœu de s'abstenir des spectacles païens des courses et du théâtre. Après 518, Sévère s'adresse aux moines d'Antiochène demeurés dans sa communion, selon Jean de Beith Aphtonia, et, paraphrasant *1 Tim* 3,15 [115], insiste sur ce rôle de témoignage et de référence que jouent leurs communautés pour la cité voisine : « Vous êtes, leur écrit-il, les colonnes et les soutiens de la ville du Seigneur [116]. »

G. La famille et le mariage

1. Sainteté de l'état matrimonial

Dans sa quatrième catéchèse du mercredi saint, le 30 mars 516, après avoir évoqué la pénitence et l'anachorèse, Sévère pose en principe que la perfection chrétienne peut exister aussi pour qui vit dans le monde : « Il y a un espoir de salut même en ville, si nous le voulons, par le mariage chaste qui s'interdit les unions bestiales et les convoitises, par la sollicitude pour ceux qui sont pauvres et les nécessiteux et par de semblables œuvres de perfection [117]. » En ouvrant le Carême de 513, il dressait d'ailleurs un édifiant tableau de la vie, humble et sainte, d'une pieuse maisonnée urbaine. Le père, modeste artisan, travaille à son métier, tout en récitant les *Psaumes* ; son fils, encore enfant, s'exerce à lire dans les

104. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 137, l. 13-14 [138, l. 1].
105. *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 116 , l. 12-13 [15-16]. Voir aussi, en 518, *HC* 122, Brière, *PO*, t. 29, p. 112, l. 24-25 [113, l. 28-30].
106. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 16-18 [377, l. 16-19].
107. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 23-26[377, l. 24-28] : [illegible] […] [illegible]
108. *HC* 9, 37, 65, 84, 116, 102 ; *Hymnes* n° 184-185.
109. *HC* 12, 86 ; *Hymne* n° 148.
110. *HC* 30 ; *Hymne* n° 147.
111. *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 392-396 [393-397] ; *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 432 [433].
112. Voir surtout Nin 1994. Voir aussi Chesnut 1976, notamment « Holy men », p. 48 ; Escolan 1999, en particulier p. 65. Réputée sévérienne, l'*Hymne* n° 271 reprend ce thème ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 719-720.
113. Brière, *PO*, t. 8, p. 256, l. 14 [17] - 257, l. 11 [13] : [illegible] […] [illegible]
114. Voir *ibidem*, p. 266-267.
115. Στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (*colonne et support de la vérité*).
116. Kugener,p. 247,l.11[13-14] : [illegible] Voir aussi l'éloge de saint Antoine et de la perfection monastique, en tant qu'elle sanctifie la communauté chrétienne dans son ensemble ; *HC* 38, Brière, *PO*, t. 23, p. 39-71.
117. *HC* 90, Brière, *PO*, t. 23, p. 162, l. 2-5 [4-7] : [illegible]

Écritures ; la mère écoute, sans quitter son ouvrage, assistée d'une servante [118]. « Fais de ta maison une église », conclut alors le patriarche [119], et cette maison chrétienne sera le lieu par excellence de l'éducation religieuse, dont la carence se révèle au contraire la première cause du péché [120].

2. La mère

Les mères doivent jouer un rôle décisif à cet égard. Leur exemple incline très tôt les enfants à la piété. « Soyez assidues aux oratoires, déclare le patriarche aux Antiochiennes, le 2 février 514, premier dimanche de Carême, et attentives aux Psaumes, aux hymnes et aux cantiques spirituels (*Col* 3,16), car si vous jeûnez ainsi, vous laisserez aussi pour vos fils votre exemple comme une loi écrite [121]. » Plus fermes que leurs maris, les femmes savent, mieux que ceux-ci, détourner les jeunes gens du honteux spectacle des courses et des jeux ou des représentations corruptrices du théâtre et du mime : « Au sujet de l'éducation de vos enfants, exhorte ainsi Sévère dans son sermon de Noël 514, ne les concédez pas aux hommes : quand ceux-ci les conduisent aux spectacles et à toute autre chose qui blesse et corrompt l'âme, vous, entrainez-les à l'église ! [122] » Les mères héroïques qui encouragent leurs fils dans le martyre, celle des Macchabées [123], de l'un des Quarante de Sébaste [124] ou du confesseur Julien [125], constituent donc autant de modèles à suivre, pour engager les enfants sur la voie de l'ascèse et de la dévotion. Une vocation monastique peut d'ailleurs couronner cette éducation chrétienne : il conviendra de la soutenir et de la cultiver [126].

3. L'épouse

Comme épouse, la femme travaille encore à la sainteté du foyer. Dans le long développement qu'il consacre à la famille, pour Noël 514, Sévère montre qu'elle peut inspirer à son mari avare de la commisération pour les débiteurs [127] et l'inciter à secourir les malheureux [128]. Le 18 mars 518, à la Mi-Carême, il fait appel aux Antiochiennes pour réaliser la collecte rituelle des tissus destinés à soigner les lépreux en précisant que cette charité féminine engagera chaque famille dans la voie du salut [129]. Les pieuses épouses font encore de l'union conjugale un moyen de rédemption, puisque le *mariage chaste et pur* (ܚܣܝܐ ܘܕܟܝܐ ܙܘܘܓܐ) détourne de la luxure et des *chemins fréquentés qui mènent à Daphné* [130]. Le prône de Noël 514, sous la forme d'une injonction rhétorique prêtée à l'une de ces femmes, propose une définition chrétienne de l'état matrimonial : « Honorons notre vie, ô mon mari, surtout par l'honnêteté et la pureté ; par la tranquillité et la conduite modestes de notre maison, faisons du mariage un mystère, et du lit un (lieu) pur : que les affaires du commerce charnel soient pour nous non pas une question et une recherche de convoitises, mais une habitation mystérieuse, ineffable et donnée par Dieu pour l'engendrement des enfants [131]. » La sainteté principielle ainsi reconnue par Sévère au mariage peut même conduire les époux à s'imposer des périodes de chasteté volontaire [132]. Elle se renforce surtout de l'exemple de piété que la bonne épouse propose à son entourage. Aussi le patriarche la désigne-t-il souvent comme le modèle à suivre [133]. Il décrit encore sa maison tel un *sanctuaire philosophique* (ܒܝܬܘܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ), où résonnent les *Psaumes* et

118. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, § 19, p. 430, l. 11-24 [431, l. 10-23].

119. *Ibidem*, p. 430, l. 25 [431, l. 24] : ܥܒܕܝܗܝ ܠܒܝܬܐ ܕܝܠܟ ܥܕܬܐ
La formule semble reprise de Jean Chrysostome, *Sermons sur la Génèse*, 6, Brottier, p. 296, l. 141 [297, l. 4] : Ἐκκλησίαν ποίησαν σου τὴν οἰκίαν. Concept bien mis en lumière par Rentinck 1970, p. 277-280. D'une façon plus générale, sur les chapitres de la famille, de la femme et de l'éducation, la pastorale de Sévère suit de très près les grands développements chrysostomiens, au point qu'on peut supposer parfois des emprunts littéraux.

120. Nombreuses admonestations de Sévère à ce propos. Voir ainsi *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 277-278 ; *HC* 84, Brière, *PO*, t. 23, p. 12, l. 5-8 [7-11]. Voir Chestnut 1976, p. 46, n. 6.

121. *HC* 39, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 520, l. 13-15 [521, l. 9-11] : ܠܘܬ ܒ̈ܬܐ ܕܨܠܘܬܐ ܐܬܐܟ̈ܝܢ: ܘܐܬܬܢ̈ܝܢ ܒܡܙܡܘܪ̈ܐ ܘܒܬܫ̈ܒܚܬܐ ܘܒܙܡܝܪ̈ܬܐ ܪ̈ܘܚܢܝܬܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܐܢ ܬܨܘܡ̈ܝܢ: ܐܦ ܠܒ̈ܢܝܐ ܕܝܠܟܝ̈ܢ: ܒܕܡܘܬܐ ܕܝܠܟܝ̈ܢ ܬܫܒܩ̈ܝܢ ܠܗܘܢ ܢܡܘܣܐ ܟܬܝܒܐ܀

122. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 307, l. 1-3 [1-4] : ܐܦ ܡܛܠ ܬܘܪܒܝܬܐ ܕܝܢ ܕܒ̈ܢܝܐ ܕܝܠܟܝ̈ܢ: ܠܐ ܬܫܒܩ̈ܢ ܠܗܘܢ ܠܓܒܪ̈ܐ. ܐܠܐ ܐܡܬܝ ܕܠܘܬ ܚܙ̈ܘܐ ܡܗܠܟܝܢ ܠܗܘܢ: ܘܠܘܬ ܗܘܦܟܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܘ ܢܟܠܐ ܕܢܦܫܐ: ܠܘܬ ܥܕܬܐ ܐܬܬܝ̈ܢ ܠܗ ܒܗܘܢ ܐܢܬܝ̈ܢ.
Voir aussi *HC* 36, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 470 [471] ; *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 26 [27] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 307 ; *HC* 95, Brière, *PO*, t. 25, p. 94.

123. *HC* 52, Duval, *PO*, t. 4, p. 19-21.

124. *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 24-26 [25-27].

125. *HC* 75, Brière, *PO*, t. 12, p. 127-129.

126. *HC* 12, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 378-380 [379-381].

127. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303-304.

128. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 304-305.

129. *HC* 122, Brière, *PO*, t. 29, p. 120, l. 8-13 [121, l. 9-15]. On sait que, deux ans plus tôt, la collecte du 6 mars 516, où Sévère ne semble pas avoir impliqué particulièrement les épouses, s'était révélée décevante ; *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 114, l. 8 [10] - 115, l. 3 [3].

130. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 306, l. 2 [2] : ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܡܫܝ̈ܦܬܐ ܗܠܝܢ ܕܠܕܦ̈ܢܐ. Sur l'ambiguïté de Daphné, agreste banlieue d'Antioche qui comportait plusieurs *martyria* mais aussi le stade olympique, des cabarets et autres établissements de débauche, voir p. 164, 181-182.

131. *Ibidem*, p. 306, l. 7-10 [6-12] : ܒܢܟܦܘܬܐ ܘܒܕܟܝܘܬܐ ܢܝܩܪ ܐܢܬ ܐܘ ܓܒܪܝ ܚܝܝܢ ܫܦܝܪ ܕܝܠܢ. ܒܫܝܢܐ ܘܕܘܒܪ̈ܐ ܢܟܦ̈ܐ ܕܒܝܬܢ: ܢܥܒܕܝܘܗܝ ܠܙܘܘܓܐ. ܪܐܙܐ. ܘܠܥܪܣܐ ܕܟܝܬܐ. ܢܗܘ̈ܝܢ ܠܢ ܗܠܝܢ ܕܫܘܬܦܘܬܐ: ܠܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܢܗ ܘܒܨܝܘܬܐ ܕܪ̈ܓܝܓܬܐ: ܐܠܐ ܫܪܝܘܬܐ ܐܪ̈ܙܢܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ ܘܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܝܗܒܬ ܕܡܘܠܕܘܬ ܒ̈ܢܝܐ. À rapprocher de *HC* 119, donnée le dimanche 11 février 518, à propos des *Noces de Cana* (*Jn* 2,1-11) et du mariage. Contre l'hérétique Romanos et contre les manichéens, Sévère y défend fermement l'union conjugale, réservant sa condamnation à la fornication hors mariage et à l'homosexualité ; Brière, *PO*, t. 26, p. 398, l. 3-6 [4-8], et p. 437, l. 9-10 [11-13].

132. *HC* 84, Brière, *PO*, t. 23, p. 11, l. 9-13 [13-18] ; *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 89, l. 5-7 [7-8].

133. Ainsi dans *HC* 37, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 478, l. 31-32 [479, l. 28-29].

sont poursuivies, avec les travaux domestiques, les *œuvres de la vie intérieure* (ܠܓܘ ܦܘܪ̈ܢܣܐ ܕܒܢ̈ܝܐ) [134]. En Carême, on voit même des maris négligents et moqueurs, souligne-t-il enfin, ramenés à l'observance du jeûne par le zèle qu'y montrent leurs femmes [135]. Une théologie très attentive à la dignité de la Mère de Dieu [136], comme à la rédemption d'Ève dans le Christ Jésus [137], sous-tend d'ailleurs cette conception positive de la famille et du mariage.

III. L'ÉVÊQUE ET SON PEUPLE : PATERNITÉ ET PATRONAGE

Le projet que développe à l'adresse du peuple d'Antioche la prédication sévérienne, à la fois théologique et pratique, s'applique encore au double plan civique et social. Image du Christ à secourir, les pauvres et les exclus se trouvent désormais placés au centre de la cité chrétienne à construire, où l'évêque doit assumer les principales responsabilités, dans un rapport d'étroite familiarité avec les Antiochiens.

A. Paternité et intimité

1. Union de l'évêque et de sa ville

Les *HC* montrent chez Sévère une haute conscience des devoirs de l'évêque et de la nature de sa mission [138]. Les sermons donnés à Saint-Romain de Daphné, le 18 novembre, pour l'anniversaire de son intronisation [139], son adieu au peuple d'Antioche de l'automne 514 [140], au moment de partir en visite pastorale, les panégyriques du premier janvier, célébrant les saints hiérarques Basile et Grégoire [141], constituent sur ce thème autant de méditations exprimant bien l'intime liaison du prédicateur et de sa ville. Comme le souligne la cérémonie du sacre et comme Sévère le rappelle assez souvent lui-même [142], l'Église est proprement l'épouse (νύμφη/ܟܠܬܐ) de son pasteur. Le patriarche ne peut ainsi s'absenter d'Antioche et quitter ses fidèles, même pour peu de temps, en dehors de circonstances exceptionnelles. En 517, il ne faut pas moins d'une convocation du *magister utriusque militiae per Orientem* Hypatios, le propre neveu d'Anastase, pour qu'il se rende à Aigéaï, en Cilicie II[e]. « Il n'était pas possible, en effet, déclare-t-il alors [143], lié que je suis à la ville d'Antioche par les liens du pontificat, légitimes et cependant pénibles, et connus par l'expérience seule, d'être par hasard en dehors de la ville, sans être amené à cela par une occasion très importante [144]. » La légitimité de son départ en *uisitatio pastoralis* pouvait sembler encore plus claire, en 514, puisqu'il s'agissait là d'accomplir une obligation pastorale. Son Λόγος συντακτικός/ܠܘܓܘܣ ܣܘܢܛܩܛܝܩܘܣ n'en comporte pas moins une part de justification, non dénuée d'ailleurs de mélancolie : « Mais vous, dans quel état pensez-vous que je me trouverai, dit-il aux Antiochiens, lorsque je serai pour un peu de temps séparé de votre compagnie, vous, les amis de Dieu ? [145] » L'union mystique de l'évêque et de son Église l'investit en effet, à l'égard de son peuple, d'une paternité véritable, marquée par des sentiments réciproques d'amour et d'inquiétude [146].

2. Familiarité et intimité

Époux de son Église, père de son peuple, Sévère entretient avec les Antiochiens des rapports de nécessaire proximité. On a vu déjà la pédagogie attentive qui procède, dans la prédication et le magistère, de cette ecclésiologie. Il faut noter, d'autre part, que l'évêque ne recule pas non plus devant la confidence de ses propres sentiments et qu'il laisse volontiers s'épancher en chaire son amertume ou ses angoisses. Pressé de dettes et sans doute en butte à quelque opposition, il inaugure en ces termes, pour la fête des saints

134. *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 90. Théodoret de Cyr use précisément de l'expression φροντιστήριον φιλοσοφίας pour qualifier la maison périurbaine de l'ascète Aphraate ; *Historia religiosa* (*CPG* 6221), Canivet-Leroy-Molinghen, t. 1, 8, 2, p. 376, l. 3 [377, l. 3]. Notons aussi que Sévère ne conteste pas la capacité des femmes à chanter la doxologie ; *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 419-420. Voir Cuming 1990, p. 95, n° 43.

135. *HC* 92, Brière, *PO*, t. 25, p. 43, l. 3-5 [6-10].

136. Voir par exemple *HC* 36, donnée pour Noël 513 ; Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 470 [471].

137. Voir par exemple le fragment dogmatique qui subsiste de *HC* 5, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 305 : (…) ὁ Ἐμμανουήλ, ὁ δι᾽ἡμᾶς δεύτερος χρηματίσας Ἀδάμ, μετὰ τὸν ἑκούσιον σταύρον, τὴν πλευρὰν ὑπὸ τοῦ στρατιώτου τῇ λόγχῃ νύττεται, τὴν ἐκεῖθεν πλασθεῖσαν γυναῖκα διορθούμενος καὶ πρὸς ἀνδρείαν καὶ τοὺς ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγῶνας ἐκ μαλακείας μετατιθεὶς καὶ μεταδιδοὺς τῆς οἰκείας στερρότητος, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ἡμῖν ἀπαρχόμενος (*[…] l'Emmanuel, celui qui pour nous a reçu le titre de second Adam, après* [sa mort] *volontaire en croix, a le côté percé par la lance du soldat, restaurant* [ainsi] *la femme qui avait été formée à partir de cet endroit, en la faisant passer de la mollesse à un courage viril et aux combats pour la piété et participer à sa propre fermeté, et à partir d'elle nous donnant les prémices de l'immortalité*)

138. Lécuyer, « Épiscopat », dans : *DSp* 4 (1959), col. 892-893.

139. *HC* 35 (513) ; *HC* 80 (515) ; *HC* 99 (516).

140. *HC* 55.

141. *HC* 9 (513) ; *HC* 37 (514) ; *HC* 65 (515) ; *HC* 84 (516) ; *HC* 102 (517) ; *HC* 116 (518).

142. Voir ainsi le προοίμιον de l'homélie anniversaire du 18 novembre 515 ; *HC* 80, Brière, *PO*, t. 20, p. 324-325. Voir aussi *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, p. 261 = *DAA* 2, p. 227, § 320.

143. Le samedi 20 mai ou le mardi 25 juillet, la date n'étant pas absolument assurée : il s'agit de la célébration du saint martyr local Thallélaios.

144. *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 782, l. 10 [12] - 783, l. 3 [2] : ܕܐܝܟܐ ܓܝܪ ܟܕ ܒܡܚܒܫܬܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܐܣܝܪ ܐܢܐ: ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܕܟܐܢܘܬ ܒܡܘܬܐ: ܢܟܝܘܬܐ ܡܢ ܒܢܟܝܠܐ ܕܝܢ ܒܪܡ: ܘܕܡܬܝܕܥܐ ܒܠܚܘܕܝܗܝ ܡܬܝܕܥܢ: ܠܒܪ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܒܕܓܫ ܐܝܬܘܗܝ: ܟܕ ܠܐ ܥܠܬܐ ܕܣܘܢܩܢܐ ܪܒܐ ܠܗܕܐ ܡܝܬܝܐ: ܠܐ ܡܥܒܕܐ ܗܘܬ.

145. *HC* 55, Duval, *PO*, t. 4, p. 68, l. 3-4 [4-5] : ܐܢܬܘܢ ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܣܒܪܝܢ: ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܕܗܘܐ ܐܢܐ: ܟܕ ܡܢ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ ܙܥܘܪ ܐܬܦܪܫ ܐܢܐ ܐܠܗܐ ܪܚܡܝ ܘܟܠܐ ܡܬܦܪܫ ܐܢܐ:

146. Nin 1994, p. 211-212. L'auteur souligne, à propos de *HC* 55, *il carattere paterno del vescovo verso la sua chiesa*, ajoutant notamment *: è interessante notare l'insistenza di Severo nel legame padro-figlio del vescovo con la sua communità.*

Basile et Grégoire, l'année 514 : « Cette fête glorieuse et vraiment spirituelle, j'avais décidé, non de mon propre gré, de la passer sous silence, étant préoccupé par les soucis de multiples affaires, au point qu'il ne me restait même plus de souffle pour respirer. » [147] Au printemps suivant, le patriarche ne dissimule pas le désarroi qui l'habite encore et l'a trop longtemps distrait de donner l'explication qu'on lui demandait sur *1 Tim* 7,8 et *Jn* 20,17 : « Des occupations affligeantes de toutes sortes me sont advenues, s'écrie-t-il, le découragement et des ténèbres ayant rempli mon esprit [148]. » Plus loin, au moment de donner enfin son exégèse, il avoue sa détresse : « Maintenant aussi, certes, comme cette affliction brûle encore en moi, je suis encore dans le brouillard, obnubilé de tristesse [149]. » Signe supérieur de leur intimité, comme de leur communion dans la foi et dans l'épreuve, c'est la prière que l'évêque inquiet demande simplement à ses fidèles, dans ces instants d'incertitude publique. Dès sa première catéchèse du mercredi saint, le 3 avril 513, il adresse ainsi, pour conclure, ce vibrant appel aux catéchumènes : « Mais vous, tandis que vous allez vers le fleuve vivifiant, souvenez-vous de moi, je vous le demande, et je vous en prie. Car jusqu'à présent je suis submergé par les flots salés des souffrances, et vous ne pouvez m'octroyer une autre grâce plus grande que celle-là [150]. »

B. L'amour des pauvres [151]

Dans ce climat de confiance mutuelle et de sympathie se comprend une essentielle mission de l'évêque, qui consiste à faire bénéficier les pauvres (πτωχοί/ܡܣ̈ܟܢܐ) de toute la sollicitude de son Église. Le calendrier liturgique multiplie les occasions pour lui d'appeler les fidèles à la charité, ainsi pendant le Carême ou lors des commémorations des martyrs. Les supplications qu'il peut ordonner, dans des circonstances exceptionnelles, impliquent une attention redoublée à l'endroit des démunis. D'une façon générale, on sait que Sévère veut amener les Antiochiens à reconnaître Jésus-Christ dans chaque frère souffrant.

1. L'amour des exclus

Or, cet amour du pauvre déborde absolument le cadre traditionnel des anciennes solidarités communautaires. Il ne s'agit pas d'assister des concitoyens dans le besoin, à la façon des évergètes, mais bien, selon *Mt* 25,35-40, des étrangers au corps civique, inclassables dans aucun groupe reconnu, famille, corporation ou faction. Le patriarche entend susciter ainsi la compassion de ses ouailles, le premier janvier 514, pour des paysans de la χώρα/ܟܘܪܐ, murés dans leur parler indigène et victimes des propriétaires urbains [152]. Il dresse à l'occasion un émouvant tableau de l'étranger (ξένος/ܐܟܣܢܝܐ), chassé en plein hiver, faute de pouvoir payer son loyer, et désormais privé de tout appui [153]. De l'arrière-pays proviennent aussi ces mendiants innombrables aux portes des églises, inlassablement évoqués et poussés, sans doute, par la pression démographique que les campagnes syriennes semblent alors connaître [154]. Parmi les compatriotes, ce sont des citoyens dégradés, pratiquement déchus, pour lesquels le prédicateur ne cesse d'en appeler à la générosité de ses auditeurs : débiteurs jetés en prison et torturés [155] ; malades de la lèpre, couverts d'ulcères [156]. Les veuves (χῆραι/ܐܪ̈ܡܠܬܐ), les orphelins (ὀρφανοί/ܝܬ̈ܡܐ) et les vieillards (γέροντες/ܣܒ̈ܐ), nécessiteux qui dépendent de l'assistance épiscopale, échappent semblablement aux catégories constitutives du δῆμος/ܕܡܘܣ antiochien.

2. Responsabilité éminente de l'évêque

La bienfaisance envers ces exclus appartient en fait à l'évêque lui-même, qui dirige les institutions charitables, pour le fonctionnement desquelles il réclame des fonds. À cet égard, le modèle de référence est représenté par Basile de Césarée, dont le patriarche rappelle ainsi, le premier janvier 517, les capacités d'organisateur et l'action menée contre la famine en Cappadoce [157]. Le patriarche antiochien se plaint même, *a contrario*, que ses fidèles tendent à se décharger entièrement sur lui du soin des démunis : « Qu'il soit beau de faire du bien aux nécessiteux, en effet, déclare-t-il à

147. *HC* 37, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 474, l. 1-2 [475, l. 1-3] : ܠܚܓܐ ܗܢܐ ܢܨܝܚܐ ܘܐܦܢ ܕܫܪܝܪܐ ܪܘܚܢܝܐ: ܕܠܐ ܡܢ ܨܒܝܢܝ ܡܢ: ܕܐܫܬܘܩ ܐܦ ܒܥܝܬ ܕܐܥܒܪܝܘܗܝ ܒܫܬܩܐ: ܟܕ ܒܨ̈ܒܝܢܐ ܕܣܘܥܪ̈ܢܐ ܦܘ̈ܫܚܐ ܐܣܝܪ ܐܢܐ: ܘܐܦܠܐ ܕܐܫܩܘܠ ܪܘܚܐ ܡܫܬܟܚ ܐܢܐ܀

148. *HC* 45, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 108, l. 27-28 [109, l. 25-27] : ܥܘܩ̈ܢܐ ܡܕܡ ܡܕܡ ܡܫ̈ܚܠܦܐ ܐܪܥܘ ܠܝ: ܘܡܘܟܟܐ ܘܚܫܘܟܐ ܡܕܡ ܕܡܠܐܘܗܝ ܠܗܘܢܝ:

149. *Ibid.*, p. 110, l. 3-4 [111, l. 2-4] : ܘܐܦ ܗܫܐ ܕܝܢ ܒܪܡ: ܟܕ ܥܕܟܝܠ ܗܝ ܒܢ ܥܩܬܐ ܡܬܝܩܕܐ ܒܝ: ܘܥܕܟܝܠ ܒܥܝܪܐ ܕܥܡܛܢܘܬܐ ܡܬܥܛܦ ܐܢܐ:

150. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 86, l. 23-26 [87, l. 21-24] : ܐܢܬܘܢ ܕܝܢ ܟܕ ܠܘܬ ܢܗܪܐ ܗܘ ܡܚܝܢܐ ܐܙܠܝܢ ܐܢܬܘܢ: ܐܬܕܟܪܘܢܝ. ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢܟܘܢ. ܘܡܦܝܣ ܐܢܐ: ܥܕܡܐ ܠܗܫܐ ܓܝܪ ܒܓ̈ܠܠܐ ܡ̈ܠܝܚܐ ܕܚ̈ܫܐ ܡܬܛܒܥ ܐܢܐ: ܘܛܝܒܘܬܐ ܐܚܪܬܐ ܪܒܬܐ ܡܢ ܗܕܐ: ܠܐ ܐܝܬ ܠܟܘܢ ܠܡܬܠ ܠܝ.

151. Voir Brown 1998, en particulier p. 103-163 ; *Id.* 2002. Voir aussi Martin 1998, surtout p. 60-67.

152. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 38-42 [39-43].

153. *HC* 13, § 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394, l. 11-19 [395, l. 10-15].

154. Tate 1989, p. 107-109. Voir aussi Patlagean 1977, p. 231-235.

155. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376 [377] ; *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 44 [45] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303 ; *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 91 ; *HC* 103, Guidi, *PO*, t. 23, p. 300.

156. *HC* 89 ; *HC* 122.

157. *HC* 102, Guidi, *PO*, t. 22, p. 285, l. 6-12 [7-15].

l'automne 515, dans un dialogue rhétorique, tu ne l'ignores pas. C'est pourquoi, bien des fois aussi, lorsque tu te penches vers l'un de ceux qui sont dans cette situation, tu me l'amènes et tu [me] dis : "Donne-lui ; inscris-le sur la liste des veuves ou de ceux qui sont vieux" [158]. » Il existe donc, sous Sévère, un registre (κατάλογος/ܩܛܠܓܐ) des pauvres émargeant au budget caritatif de l'Église d'Antioche, comme on en a maints témoignages ailleurs [159]. Le canon 8 du synode de Gangres (*ca.* 380) avait bien placé l'administration de la bienfaisance sous l'étroit contrôle de l'évêque ou de son économe, qui reçoivent les dons et déterminent les bénéficiaires de la charité [160]. De fait, la correspondance du patriarche révèle précisément un économe nommé Eusèbe, de rang presbytéral, auquel devait incomber cette tâche, notamment pendant les quelques absences de Sévère. Celle de l'automne 514 a même suscité une manifestation des pauvres antiochiens, qui craignaient alors de se retrouver privés de leur indemnité de subsistance, se montant à *dix quadrants* [161]. Les étrangers et pèlerins (ξένοι/ܬܘܬܒ̈ܐ, ܐܟܣܢܝ̈ܐ), qui sont aussi des pauvres, relèvent plus spécialement du ξενοδόχος/ܡܕܒܪ ܐܟܣܢܝ̈ܐ, responsable de l'hospice épiscopal ou *xénodochion* [162]. Morts, on les enterre au Πανδέκτης [163], avec les indigents ; il existe d'ailleurs, pour cet office funèbre, une corporation spécialisée de λεκτικάριοι/ܠܩܛܝܩܪ̈ܝܐ, aux ordres de l'évêque [164].

C. Le patronage épiscopal

1. Montée en puissance de l'institution épiscopale

Débordant le δῆμος classique, la bienfaisance épiscopale se distingue donc essentiellement de l'évergétisme, tout civique, des anciennes élites antiochiennes, tel que pouvait le décrire un Libanios, quelque cent cinquante ans plus tôt [165]. La montée en puissance de l'institution épiscopale, dans le cours du ve siècle, conduit cependant son titulaire à prendre partout le pas sur les notables des cités (*principales-primates-priores*/πρῶτοι-πρωτεύοντες/ܪ̈ܝܫܐ). L'évêque l'emporte ainsi parmi les grands propriétaires (κτήτορες/ܩܛܝܛܘܪ̈ܣ), en tant qu'il se trouve souvent lui-même gestionnaire de la principale fortune foncière. De ce fait, il recueille en partie les obligations de patronage, qui incombaient aux notables traditionnels et devient, au vi^e siècle, l'intermédiaire obligé entre sa ville et les autorités impériales, l'interlocuteur naturel de celles-ci. Les *HC* et les lettres sévériennes semblent présenter quelques indices de cette évolution.

Tout en prônant l'ascétisme, dont il donne l'exemple personnel, le patriarche ne dissimule pas qu'il doit tenir aussi son rang en société. Dans son sermon de la Pentecôte 514, reporté du dimanche 18 au vendredi 23 mai, Sévère reconnaît ainsi, après avoir recommandé la frugalité de table à ses auditeurs : « Moi qui dis cela, je ne suis pas non plus sans table et sans maison ; et même aux fêtes, je prépare une table plus abondante qu'à l'ordinaire, ayant parfois d'autres [personnes] à déjeuner [166]. » Sa correspondance avec les tout premiers dignitaires de l'État et de la maison impériale, tels le *magister officiorum*, le *cubicularius* Amantios ou le *praefectus praetorio Orientis* Marinos laisse supposer en effet que le patriarche recevait souvent leurs envoyés. À Antioche même, il accueille sans autres formalités le *comes Orientis* en son ἐπισκοπεῖον/ܒܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܘܣ (**n° 53**) et semble en relation suivie et personnelle avec le τοποτηρητής Calliopios, vicaire du *magister utriusque militiae per Orientem* Hypatios. Ce dernier, comme on sait, convoquera le patriarche à Aigéaï (Cilicie IIe), en allant prendre le commandement de ses troupes orientales. On peut supposer que les questions ecclésiastiques n'occupaient pas exclusivement leurs entretiens. En janvier 513, Sévère consacre, par exemple, une homélie à saluer la générosité d'Anastase, qui vient d'accorder une remise d'impôts aux Antiochiens [167]. On ignore le rôle que l'évêque, récemment désigné, a pu jouer en cette circonstance, mais notons qu'il entre bien dans les prérogatives de ses homologues de négocier, pour leurs cités, de tels allégements fiscaux. Le 3 juillet de la même année, il annonce, à Séleucie de Piérie, la résolution impériale de faire procéder à l'*aménagement et* [au] *creusement* (ܬܘܩܢܐ ܘܚܦܝܪܐ) du port, débouché maritime d'Antioche. Le patriarche dut appuyer la demande de ces

158. *HC* 81, Brière, *PO*, t. 20, p. 369, l. 5-9 [7-10] : ܕܝܕܥ ܐܢܬ ܗܘ ܒܪ ܗܘ ܕܠܡܫܘܡܐ ܢܒܥ ܕܟܬܒܬ: ܠܐ ܠܟ ܛܥܝܐ. ܗܟܢܐ ܕܐܦ ܙܒܢ̈ܝܢ ܣܓܝ̈ܐܢ ܟܕ ܠܘܬ ܐܚܕ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܒܐܝܟ ܗܠܝܢ ܣܝܡܝܢ ܐܝܬ: ܠܘܬܝ ܡܩܪܒ ܐܢܬ ܠܗ ܘܐܡܪ ܐܢܬ ܗܒ ܠܗ. ܟܬܘܒܝܗܝ ܒܟܬܒܐ ܗܘ ܕܐܪ̈ܡܠܬܐ ܐܘ ܕܗܢܘܢ ܕܣܒܘ.

159. Par exemple Jean Chrysostome, à Constantinople, en 400, *CPG* 4424, *Hom. in* Mat *66, PG*, t. 58, col. 630 : καὶ γὰρ τὸν τῶν τρισχιλίων ἀριθμὸν ὁ κατάλογος αὐτων ἔφθασε (*et la liste de leurs* [noms] *atteint en effet le nombre de trois mille*). Sur ces *catalogues* ou *matricules* des pauvres, tenus par l'évêque et son clergé, voir Brown 1998, p. 138-139 et n. 144 (bibliographie).

160. *CSP*, p. 92 : Εἴ τις διδοῖ ἢ λαμβάνει καρποφορίαν παρεκτὸς τοῦ ἐπισκόπου ἢ τοῦ ἐπιτεταγμένου εἰς οἰκονομίαν εὐποιΐας, καὶ ὁ διδοὺς καὶ ὁ λαμβάνων ἀνάθεμα ἔστω (*Si quelqu'un fait des dons pour les pauvres ou en reçoit sans l'assentiment de l'évêque ou de celui qui est chargé de l'administration de la bienfaisance, celui qui donne et celui qui reçoit sont également frappés d'anathème*).

161. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 13-14 [284, l. 16 - 285, l. 2].

162. Une lettre de Sévère donne dans cet office un *presbytéros* Victor.

163. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 136.

164. Voir *Vita Iohannis Tellae*, Brooks, *CSCO* 25, 1907, p. 88, l. 24 [55, l. 33]. Sur ce titre, sa signification et ses équivalents, voir Hanton 1927-1928, p. 72-74.

165. Petit 1955, en particulier le chapitre II, p. 45-62 : « Les liturgies ».

166. *HC* 48, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 334, l. 17-19 [335, l. 18-20] : ܘܐܦܠܐ ܓܝܪ ܐܢܐ. ܗܘ ܗܘ ܕܗܠܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ: ܐܝܟ ܕܠܐ ܦܬܘܪܐ ܐܝܬܝ ܘܕܠܐ ܒܝܬܐ. ܐܠܐ ܒܥܐܕ̈ܐ: ܐܦ ܕܝܬܝܪ ܡܥܝܕܐ ܗܘ ܕܒܟܠܝܘܡ ܡܛܝܒ ܐܢܐ ܦܬܘܪܐ: ܟܕ ܒܙܒܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܝܬ ܠܡܫܪܝܘ ܡܫܪܐ ܐܢܐ.

167. *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 392 [393] : ܠܒܣܝܡܘܬ ܡܘܗܒܬܗ: ܕܡܠܟܐ ܚܣܝܐ ܕܫܠܬܐ: ܗܝ ܕܫܘܒܩܢܐ ܥܒܕ ܫܪ̈ܟܐ ܡܕܡ ܡܕܡ ܕܦܣܩܬܐ ܗܘܘ ܡܢ ܬܪ̈ܥܝܬܐ ܘܡܟܣܐ ܕܕܝܡܘܣܝܢ ܀ (*Sur la munificence du don du pieux empereur* [Anastase], *qui avait fait remise de quelques reliquats de contributions et d'impôt du Trésor public*).

travaux, nécessaires au commerce et à l'approvisionnement de sa ville, tout en les portant au crédit de la piété d'un Anastase soucieux d'entretenir le site où avaient accosté les apôtres [168]. Le voyage de Sévère à Constantinople, pendant l'été 515 (?), que révèle sa lettre plus tardive au gouverneur de Syrie IIe Eutychianos [169], eut sans doute pour principal objet la crise religieuse de cette province. D'autres considérations ecclésiastiques, comme l'élévation de Reṣāfā-Sergiopolis (Euphratésie méridionale) au rang de métropole, ont pu intervenir. Il n'est guère pensable cependant que l'évêque d'Antioche n'ait pas également saisi cette occasion d'intercéder pour ses fidèles au plan matériel. Paradoxalement, la présence massive, dans la capitale du diocèse d'Orient, d'administrateurs et de militaires de haut rang (*comes Orientis*, *uicarius* du *MVMPO*) semble limiter toutefois les responsabilités profanes du patriarche antiochien, moins impliqué peut-être, dans le gouvernement de la cité et le maintien de l'ordre public, que les évêques de plus petites cités [170].

2. Déclin probable de l'institution municipale

En contrepoint, la discrétion des textes sévériens sur l'activité des magistrats d'Antioche semble corroborer l'hypothèse d'un certain déclin de l'institution municipale, confrontée à la disparition des cadres civiques anciens, au poids de l'administration d'État, comme à l'influence grandissante du patriarche lui-même. Seule une source annexe nous renseigne indirectement, sur la période, à propos d'une carrière curiale, celle de Kaisarios [171]. Tout en déplorant la reprise des courses de chevaux, Sévère souligne, le vendredi 8 février 513 (?), qu'il s'agit là « d'une faveur nouvelle de notre pieux empereur, [d'une faveur] très libérale » [172], d'un *cadeau* (ܫܒܩܐ). Non content de rapporter l'interdiction de 507, le pouvoir impérial en vient donc à financer lui-même les spectacles de l'hippodrome, que les liturgies traditionnelles ne sauraient plus assumer désormais. Sans doute en alla-t-il de même des Jeux Olympiques, en 516, dont un édit de 465 transférait déjà la charge, sous Léon, au *comes Orientis* et au *consularis Syriae* [173].

La prédication de Sévère d'Antioche définit l'objectif d'une cité chrétienne, caractérisée par la place centrale reconnue aux pauvres et aux exclus, avec la première conséquence d'une position renforcée de l'épiscopat par rapport aux cadres civiques traditionnels. La communion théologique de l'évêque et de son peuple doit en effet se traduire en une pratique effective de l'ascèse et de la charité, indissociable de la sollicitude qu'il faut témoigner aux misérables, images concrètes du Christ incarné et souffrant. Les réalités sociales de l'Antioche du VIe siècle, à propos desquelles les *HC* portent aussi témoignage, montrent cependant les limites du projet sévérien.

168. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 576 [577].

169. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137 [123].

170. L'affaire du moine Nonnos (**n° 46**) le montre ainsi très soucieux de ménager la justice civile, alors que l'on connaît en 539, à Gérasa (Arabie), un évêque Paul, bien moindre personnage, qui fait bâtir une maison d'arrêt ; Gatier 1985, p. 297-307. Dans une missive à Étienne de Tripoli (Phénicie maritime), Sévère rapelle à son correspondant qu'il lui appartient de réprimer l'agitation populaire ; *SL*, Brooks, I, 9, p. 50-51 [46]. Le patriarche ne semble cependant pas confronté lui-même à de telles responsabilités et les *prisons* (δεσμωτήρια) que lui reproche d'avoir fait construire (?) la supplique des clercs et des moines antiochiens à Jean II de Constantinople et à sa σύνοδος ἐδημοῦσα, en 518, paraissent seulement concerner des adversaires dogmatiques, *enferm*(és) *à cause de leur piété* (ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας καθείργων) ; *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 32-33.

171. Cyrille de Scythopolis (*CPG* 7535), *Vita Euthymii*, Schwartz, p. 68 [Festugière], p. 123.

172. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 432, l. 4-5 [433, l. 4] : ܡܘܗܒܬܗ
ܚܕܬܐ ܕܡܠܟܢ ܫܦܝܪ ܕܫܠܝܐ ܗܝ ܕܗܕܐ ܫܒܩܐ:

173. Downey 1961, p. 482-483.

IV

Réalités sociales :
les limites de la cité chrétienne

La conception sévérienne d'une cité chrétienne, fondée sur une communion théologique antichalcédonienne et rassemblée autour de son évêque, dans la piété, l'ascèse et la charité, ne semble pas rencontrer toujours l'adhésion ni l'unanimité des fidèles antiochiens. Dans le même temps qu'elles définissent son projet pastoral, les *HC* présentent ainsi des faits de société qui, suscitant la réprobation du patriarche, contredisent les objectifs qu'il propose à son peuple. Pour être discontinues, de telles observations nous renseignent cependant sur les duretés ordinaires et sur diverses manifestations de la vie profane à Antioche, au début du VIe siècle. Elles peuvent se renforcer de la comparaison de témoignages d'autre nature.

I. RICHESSES ET PAUVRETÉS

Le contraste entre la condition des riches et celle des pauvres, la brutalité des premiers à l'égard des seconds et l'injustice des autorités envers les humbles retiennent particulièrement l'attention réprobatrice de Sévère. Ses *HC* représentent à ce titre un précieux témoignage sur la société antiochienne.

A. Arrogance et oppression des puissants

1. Luxe et ostentation

Le patriarche fustige à plusieurs reprises l'insolence des riches, dont la fortune étalée insulte au dénuement des pauvres. Quand il faudrait donner de quoi se vêtir à celui qui a froid, « nous nous pavanons, s'indigne Sévère, le jour de l'Épiphanie 516, dans des habits riches et très coûteux, faits surtout pour la beauté et non pour l'utilité » [1]. Le beau vêtement manifeste en effet la puissance sociale de celui qui le porte, autant et plus qu'il ne le couvre, comme le remarque encore le prédicateur, à l'approche de l'hiver 516-517 : « Par la variété des vêtements que tu portes successivement et que tu montres différents selon la saison, tu veux qu'on te remarque et qu'on te fasse des compliments ; car ta préoccupation n'est pas surtout d'être réchauffé et d'être couvert, mais bien d'être vu [2]. » On songe à tel personnage masculin, figuré sur la bordure topographique de la mosaïque de Yakto, en tenue d'apparat (**fig. 6c**) [3].

Le train fastueux des riches se manifeste aussi par le luxe déployé dans leur intérieur, notamment celui de leur vaisselle et de leur mobilier d'argent. Sollicitant de ses fidèles l'achèvement du *ciborium* de Sainte-Drosis, le 14 décembre 516, Sévère propose que chacun contribue d'une *livre* (λίτρα/ܠܝܛܪܐ) de métal précieux, non sans ajouter aussitôt : « Un seul (fidèle) pourrait offrir le tout, un de ceux qui sont couchés sur des lits élevés et qui prennent leurs repas dans des plats d'argents portés par de nombreux serviteurs [4]. » La thésaurisation sous forme d'argenterie domestique semble en effet caractéristique de cette époque [5]. Elle répond sans doute à un souci économique mais c'est la volonté ostentatoire que retient et réprouve le prédicateur : « Que dirai-je, enchaîne-t-il, de toutes ces femmes qui, se rendant au bain, se font conduire avec des ustensiles d'argent (du poids) de beaucoup de livres, et se font porter au milieu

1. *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 500, l. 29-30 [501, l. 25-27] : ܒܢܚ̈ܬܐ ܡܢܟ̈ܠܐ ܘܝܩܝܪ̈ܐ. ܕܥܒ̈ܝܕܢ ܝܬܝܪܐܝܬ: ܕܠܘܬ ܫܘܦܪܐ ܝܬܝܪ ܐܝܟ ܒܨܒܝܢ ܘܠܐ ܠܘܬ ܦܘܪܢܣܐ.

2. *HC* 81, Brière, *PO*, t. 20, p. 368, l. 6-8 [7-11] : ܒܡܫܚ̈ܠܦܘܬܐ ܕܝܢ ܕܢܚ̈ܬܐ ܕܡܫܚܠܦܝܢ: ܘܒܙܒܢ ܐܚܪܢ ܐܚܪ̈ܢܝܐ ܡܚܘܝܬ: ܨܒܐ ܐܢܬ ܕܬܬܚܙܐ ܘܬܫܬܒܚ. ܠܐ ܓܝܪ ܕܗܘ ܕܬܫܚܢ ܡܬܒܛܠ [μᾶλλον] ܘܬܬܟܣܐ ܐܢܬ ܠܘ ܡܛܠܬܐ: ܐܠܐ. ܕܗܘ ܕܬܬܚܙܐ.

3. Lassus 1934, n° 14, p. 135 et fig. 13 ; *Id.* 1969, p. 142 et pl. LXIV/1 ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXb ; Cimok 2000, p. 270-271.

4. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, p. 247, l. 8-9 [9-12] : ܚܕ: ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܦܣܩ ܗܘܐ: ܕܠܟܠܗ ܡܫܡܠܝܘܬܗ ܗܘܐ: ܡܢ ܗܢܘܢ: ܕܥܠ ܥܪ̈ܣܬܐ ܪ̈ܡܬܐ ܡܣܬܡܟܝܢ: ܘܒܦܝ̈ܢܟܐ ܕܣܐܡܐ: ܕܡܢ ܥܠܝ̈ܡܐ ܣܓܝ̈ܐܐ: ܡܬܛܥܢܝܢ ܡܬܬܪܣܝܢ ܀

5. On peut rattacher le témoignage de Sévère aux observations des numismates quant à la rareté des frappes de monnaies d'argent, à partir du IVe siècle, tandis que l'on constate une abondante vaisselle d'argent, au contraire, souvent marquée de son poids et parfois fragmentée selon des montants correspodant à des dénominations monétaires ; Callu 1989, p. 339 ; Morisson 1989, p. 241.

des places sur des θρόνοι ou des véhicules également resplendissants d'argent, à tel point que même les mors des mules n'en sont pas dépourvus ? » [6]

La critique de la parure et des bijoux des femmes relève assurément du poncif moralisateur. Sévère y sacrifie cependant trop souvent pour que ce lieu commun rhétorique ne corresponde pas aussi à quelque réalité ou « chose vue » dans l'Antioche des années 512-518 [7]. La mosaïque de Yakto nous offre d'ailleurs plusieurs silhouettes d'élégantes (**fig. 6d**, **f**) [8]. On sait que le patriarche attend également des riches et belles Antiochiennes un mouvement de généreuse ascèse, qui soulagera les malheureux [9].

2. Créanciers et débiteurs

Les homélies sévériennes décrivent abondamment le mécanisme de l'endettement, qui réduit les débiteurs à la merci de leurs prêteurs, assurant sur les humbles la brutale domination des puissants [10]. Avec la précision d'un juriste, instruit aussi par sa propre et malheureuse expérience gestionnaire, le patriarche montre comment le *prêt* (ܝܙܦܐ), contracté par *écrit* (ܐܫܛܪܐ, ܫܛܪܐ) sous la forme d'un *billet d'engagement* (ܟܬܒܘܢܐ ܕܫܘܥܒܕܐ, ܟܬܒܐ), devient vite une *dette* (ܚܘܒܬܐ) insupportable, à mesure que s'accumulent les *intérêts* (ܪ̈ܒܝܬܐ), selon d'implacables *échéances* (ܙܒ̈ܢܐ). Le malheureux emprunteur se retrouve alors écrasé « sous le poids (de sa) dette (…), dépassé et dévoré (…) par le montant élevé des intérêts », déplore ainsi Sévère dans son homélie de Noël 514 [11]. Il faut moins d'un an au créancier pour se rendre maître du patrimoine ainsi grevé de sa victime, comme de sa personne. Le prédicateur s'en indigne, assimile cette odieuse aliénation financière à la possession démoniaque, dénonçant l'une et l'autre à l'entrée du Carême de 518 : « Si, tandis que tu comptes les mois, s'écrie-t-il à l'adresse d'un usurier fictif, tu abordes très durement (tes) débiteurs, en réclamant de lourds et exécrables intérêts, tu ne diffères en rien du démon qui, dans le cycle de la lune, met l'homme en pièces [12]. »

Sommé de rembourser, le débiteur insolvable se voit contraint aux plus cruels expédients et bientôt réduit à l'état de πτωχός/ܡܣܟܢܐ. *HC* 13 comporte un saisissant tableau de sa détresse, confrontée à la cruauté du prêteur : « (le débiteur) regarde le vieux manteau qui le couvre, il veut le porter chez le marchand, afin de rassasier son ventre en détresse, il songe même à vendre ses enfants, comme ces ouvriers que l'on vend, et à tirer de la nourriture avec le prix de ce qui est sa propre nature : le prêteur arrogant est assis, plus méchant et plus cruel que n'importe quelle bête sauvage, insultant ce malheureux, en montrant par dérision l'indigence comme si elle n'existait pas : il remue les doigts, calcule les intérêts, suppute l'échéance du billet, le lit à haute voix et menace de livrer le malheureux à la prison et de lui faire souffrir des (tourments) cruels et insupportables, s'il ne paie pas immédiatement sa dette [13]. » Les conséquences judiciaires de l'inévitable insolvabilité du débiteur marquent en effet les étapes de sa déchéance : saisie (ܓܠܘܢܐ), prison (ܒܝܬ ܐܣܝܪ̈ܐ), tribunal (ܒܝܬ ܕܝ̈ܢܐ), torture (ܫܘܢܩܐ) [14]. Cette exclusion économique et pénale frappe de plus indistinctement, selon la seule cupidité de l'usurier, et le prédicateur constate avec douleur le délitement des solidarités civiques et de voisinage, ainsi dans son homélie de l'Épiphanie 514 : « Mais, même ceux qui sont près de nous, nous les rejetons et nous les saisissons, et ceux qui ne l'ont mérité en rien, nous les conduisons en prison et

6. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, l. 10-13 [13-17], p. 247 : ܡܛܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܦ: ܡܛܠ ܢܫ̈ܐ: ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܕܗܕܐ ܐܝܟ ܠܒܐܠܝܐ: ܒܡ̈ܬܐܠܐ ܕܦܣܐܡܐ ܕܠܝܛܪ̈ܐ [λίτρα] ܣܓ̈ܝܐܬܐ ܡܬܬ̈ܟܠܢ: ܘܥܠ ܡܪ̈ܟܒܬܐ ܐܘ ܥܠ ܒܢܬ ܡܪ̈ܟܒܬܐ ܕܟܣܦܐ ܡܬܬ̈ܟܠܢ: ܒܕ ܒܦܣܐܡܐ ܬܘܒ ܡܕܡܪ̈ܝܢ: ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܣܦܩܝܢ ܡܢ ܗܢܐ: ܐܦܠܐ ܦ̈ܓܘܕܐ ܕܒ̈ܪܕܘܬܐ. Cette description fait songer à la figure d'une élégante, assise en Amazone sur un cheval ou une mule, qu'un homme tient par la bride, représentée sur la bordure topographique de la mosaïque de Yakto (**fig. 6d**) ; Lassus 1934, n° 55, p. 151 et fig. 27 ; *Id.* 1969, p. 144 et pl. LXVI ; Levi 1947, p. 331, pl. LXXXa ; Cimok 2000, p. 255. Les vies grecques de sainte Pélagie présentent aussi une scène de cette nature, apparemment bien intégrée à l'imaginaire antiochien ; *BHG* 1478, Flusin, p. 78, 96-97 [Petitmengin, p. 23-24].

7. Ainsi *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 9-11 [377, l. 10-13], l. 20 [20-21] ; *HC* 104, Brière, *PO*, t. 25, p. 639, l 4-5 [5-7].

8. Lassus 1934, n° 10, p. 133 et fig. 12, n° 18, p. 136 et fig. 14, n° 23, p. 139 et fig. 18, p. 154, § 10 : commentaire sur les tenues féminines ; *Id.* 1969, p. 142 et pl. LXIV/1, p. 143 et pl. LXV ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXa-c ; Cimok 2000, p. 267, 269, 272.

9. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376, l. 16-26 [377, l. 16-28].

10. *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394 [395] ; *HC* 44, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 104 [105] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303 ; *HC* 87, Brière, *PO*, t. 23, p. 91 ; *HC* 120, Brière, *PO*, t. 29, p. 91.

11. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303, l. 12-13 [14-15] : ܐܝܟܐ ܕܡܫܥܒܕ ܬܚܝܬ ܚܘܒܬܐ: ܥܒܪܐ ܘܡܬܐܟܠ ܒܡܣܓܝܐܘܬܗܝܢ ܕܪ̈ܒܝܬܐ:

12. *HC* 120, Brière, *PO*, t. 29, p. 90, l. 14-17 [91, l. 18-20] : ܐܢ ܕܝܢ ܒܕ ܡܡܢܐ: ܐܢܬ ܝ̈ܪܚܐ: ܬܬܚܫܒ ܥܠܝܟ ܡܥܨܐܝܬ ܥܠ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܣܒܝܢ ܒܕ ܪ̈ܒܝܬܐ ܒܝ̈ܫܬܐ ܘܡܣ̈ܪܩܬܐ ܬܒܥ ܐܢܬ: ܠܐ ܡܕܡ ܡܫܚܠܦ ܐܢܬ ܡܢ ܕܝܘܐ: ܗܘ ܕܒܚܘܕܪܐ ܕܣܗܪܐ ܡܫܪܛ ܠܗ ܠܒܪܢܫܐ.

13. *HC* 13, § 20, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394, l. 1-9 [395, l. 1-9] : ܠܘܬ ܚܙܐ ܠܡܐܢܐ ܗܘ ܕܡܟܣܐ ܠܗ: ܡܬܪܥܐ ܕܠܗܘܢܐ ܢܘܒܠܝܘܗܝ ܠܘܬ ܡܙܒܢܐ ܐܝܟܢܐ ܕܢܣܒܥ ܟܪܣܗ ܕܐܠܝܨܐ: ܘܡܬܚܫܒ ܕܢܙܒܢ ܒ̈ܢܘܗܝ ܐܝܟ ܦ̈ܥܠܐ ܕܡܙܕܒܢܝܢ: ܘܢܣܒ ܡܐܟܘܠܬܐ ܒܕܡܝܗ ܕܟܝܢܗ: ܝܬܒ ܡܪܒܝܢܐ ܪܡܐ. ܗܘ ܕܒܝܫ ܡܢ ܟܠ ܚܝܘܬ ܒܪܐ ܘܩܫܝܐ ܡܢ ܟܠ: ܡܨܥܪ ܠܡܣܟܢܐ: ܘܡܚܘܐ ܒܓܘܚܟܐ ܠܐܦܢܝܘܬܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗ̇: ܡܢܝܕ ܨܒ̈ܥܬܗ: ܘܚܫܒ ܪ̈ܒܝܬܐ: ܘܡܥܪܒ ܙܒܢܐ ܕܫܛܪܐ ܘܩܪܐ ܠܗ ܒܩܠܐ ܪܡܐ: ܘܡܐܝܡ ܕܢܫܠܡ ܠܡܣܟܢܐ ܠܒܝܬ ܐܣܝܪ̈ܐ: ܘܢܥܒܕ ܕܢܣܒܠ ܩܫܝ̈ܬܐ ܘܠܐ ܡܣܬܝܒܪ̈ܢܝܬܐ: ܐܢ ܗܘ ܕܠܐ ܡܦܪܥ ܒܥܓܠ ܚܘܒܬܗ܀

14. Sévère décrit avec beaucoup de précision la mécanique judiciaire où le malheureux débiteur est broyé. Voir *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376 [377] ; *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394 [395] ; *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 44 [45] ; *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 500 [501] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303 ; *HC* 103, Guidi, *PO*, t. 22, p. 300.

nous les couvrons d'insultes, de mépris et d'opprobre [15]. » L'extrême attention que porte le patriarche à cette question sociale illustre bien « la crudité croissante des rapports sociaux, explicitement exprimée en termes d'opposition entre les riches et les pauvres » que constate É. Patlagean pour la même période de l'histoire proto-byzantine [16].

3. Exploitation des paysans

Les observations et remontrances de Sévère concernent essentiellement, sur la question de l'usure, l'oppression sociale qu'exercent les créanciers à Antioche même, « sur la place de la ville » [17]. *HC* 19, donnée en mars 513 sur la sécheresse, aborde quant à elle, avec tout autant de minutie indignée, le triste sort réservé par leurs propriétaires antiochiens aux villageois de la χώρα [18]. Sévère y montre un *maître de la terre* (δεσπότης τῆς χώρας/ܡܪܘ̇ܗܝ ܕܐܪܥܐ) ou son *intendant* (ἐπίτροπος/ܐܦܛܪܘܦܐ) excipant d'un antique *libelle* (γραφή/ܟܬܒܘܢܐ) ou *livret* (πινακίδιον/ܦܢܩܝܬܐ), devenu avec le temps proprement illisible, dont l'authenticité paraît même douteuse, pour s'approprier la récolte d'un *cultivateur* (γεωργός/ܦܠܚܐ), en remboursement de droits impayés, consignés dans l'incompréhensible grimoire, et dont le *rappel* (ἀνάμνησις/ܥܘܗܕܢܐ) du *paiement* (ἔκτισις/ܦܘܪܥܢܘܬܐ), aggravé des *intérêts* (τόκοι/ܪ̈ܒܝܬܐ) composés, ne suffit même pas à apurer la *dette* (χρέος/ܚܘܒܬܐ) du malheureux.

Celui-ci ne comprend rien à l'infortune qui le frappe, d'abord parce qu'il demeure muré « dans son langage fier et local » [19], et donc inaccessible à l'argumentation de l'exacteur, dont il ne retient que la mimique menaçante. Araméanophone et probablement analphabète, le contrat ou bail qu'on lui oppose, forcément rédigé en grec, lui semble de plus un document mystérieux (et maléfique). Surtout, cette pièce antique reste elle-même la propriété exclusive de l'ayant droit, qui peut l'interpréter à sa guise, bien sûr au plus grand détriment du paysan [20]. Elle n'en constitue pas moins un indice important quant au régime foncier dénoncé par Sévère. Il s'agit apparemment d'une association contractuelle du propriétaire du sol et du cultivateur, définie sur la longue durée, du type de l'*emphytéose* (ἐμφύτευσις) [21]. Les contractants originaires peuvent donc avoir disparu, à l'expiration du bail, et le tenancier successeur ne pas connaître les obligations antérieurement souscrites, voire leur existence. L'ayant droit a d'ailleurs avantage à le laisser longtemps dans cette ignorance cumulative d'intérêts.

À l'indignation de certains auditeurs [22], le patriarche propose une complète *remise des dettes* (ܫܘܒܩܢܐ ܕܚ̈ܘܒܬܐ) aux cultivateurs, quand ceux-ci connaissent une pénurie totale, un *étalement* (ܬܟܒܬܐ ܒܩܠܝܠ ܩܠܝܠ) de leurs remboursements, quand les circonstances climatiques leur ont causé des dommages moins importants. Au-delà de la charité chrétienne, le principal notable d'Antioche ne pouvait ignorer les deux redoutables conséquences d'un appauvrissement général de la classe paysanne : l'exode rural et le brigandage [23].

4. Iniquité de la justice

Dans les homélies sévériennes, l'institution judiciaire apparaît essentiellement comme l'instrument d'exécution de l'oppression sociale. Il n'y est question que de jeter les pauvres débiteurs d'Antioche en prison [24], de les traîner devant le tribunal [25], de les soumettre à la torture [26]. Les paysans syriens se trouvent, quant à eux, radicalement exclus d'un droit auquel ils ne peuvent rien entendre et dont ils interprètent forcément les voies et les moyens, qui les meurtrissent, en termes de sortilèges [27]. De plus, les juges

15. *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 500, l. 33-35 [501, l. 30-32] : ܐܠܐ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܡܣ̈ܟܢܐ. ܡܚܪܒܝܢ ܚܢܢ ܒܬܝܗܘܢ ܘܫܠܝܢܢ: ܘܠܥܡܠܗܘܢ ܕܠܐ ܡܣܒܪ ܢܣܒܝܢ ܠܒܝܬ ܐܘܨܪ̈ܐ ܕܡܠܟܝܢ ܠܗܘܢ: ܘܨܥܪ̈ܐ ܘܫܘܝܛܐ ܘܚܣܕܐ ܐܪܡܝܢ ܚܢܢ ܠܗܘܢ:
16. Patlagean 1977, p. 184. Pour Sévère, la solution se situe globalement au plan théologique, où les données de l'oppression sociale se trouvent proprement inversées : contre les riches, les pauvres indigents et mendiants deviennent les détenteurs d'un crédit spirituel, pour l'exécution duquel ils peuvent arguer des Écritures, qui leur transfèrent en effet le bénéfice de la dette contractée par l'humanité auprès du Christ rédempteur. Voir *HC* 81, Brière, *PO*, t. 20, p. 368, l. 1-4 [1-5].
17. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 44, l. 2-3 [45 l. 3] : ܒܫܘܩܐ ܕܡܕܝܢܬܐ
18. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, en particulier p. 38, l. 14-30 [39, l. 15-30].
19. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 38, l. 34-35 [39, l. 35] : ܒܡܠܬܐ ܪܡܬܐ ܘܒܪܬ ܐܬܪܐ
20. Le prédicateur n'exclut pas non plus qu'on excipe à l'occasion de documents forgés.
21. Dans l'emphytéose *stricto sensu*, c'est l'État qui concède la location permanente de la terre à l'exploitant, par exemple pour lotir un domaine impérial. Cette pratique a pu s'étendre dans les contrats privés : on a pu y voir ainsi quelque ancêtre possible de l'usage moderne de la « muraqārassa » qui régissait en Syrie du Nord l'exploitation des oliveraies, jusqu'à la récente réforme agraire ; Tchalenko 1953, p. 414-417. Tate reprend à son compte l'hypothèse d'une extension de l'emphytéose ; Tate 1992, p. 329. Sévère dénoncerait ainsi quelque perversion du système, autrement bien adapté à l'agriculture locale.
22. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 42, l. 29-30 [43, l. 29-30]. Pour une analyse de la portée sociale de cette homélie, voir Martin 1985, p. 52-53.
23. Déjà stimulé par la pression démographique, l'exode rural nourrit en effet les pauvretés urbaines. Moins sensible qu'en Isaurie, le brigandage devait se manifester de manière endémique en Antiochène et en Apamène ; Tate 1992, p. 330. Sur cette question, voir aussi Patlagean 1977, p. 297-301. Un correspondant de Sévère, Conon, porte d'ailleurs le titre de ληστοδιώκτης/ܪܕܘܦ ܠܣܛ̈ܝܐ ; *SL*, Brooks, I, 45, p. 140 [125].
24. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376 [377] ; *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394 [395] ; *HC* 38, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 500 [501] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303 ; *HC* 103, Guidi, *PO*, t. 22, p. 300.
25. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 44 [45] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 303 ; *HC* 103, Guidi, *PO*, t. 22, p. 300 ; *HC* 105, Brière, *PO*, t. 25, p. 653.
26. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 376 [377] ; *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394 [395].
27. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 27, p. 38 [39].

accueillent volontiers les faux témoignages qui accablent les humbles : « Je garde le silence, déclare Sévère, en une éclairante prétérition, dans son sermon de l'Épiphanie 517, sur les langues qui accusent faussement le prochain [28]. » Il arrive ainsi, pour satisfaire la cupidité des puissants, précise le prédicateur, que l'on « traîn(e) devant le tribunal parfois même ceux qui ne doivent rien [29]. » De toutes les façons, ces malheureux justiciables « n'ont mérité en rien » [30], déclarait hautement le patriarche, à l'Épiphanie 514, le sort cruel qui leur est fait. Sans secours ni recours possible auprès des autorités de ce monde, ils ne peuvent que solliciter l'intercession de saint Julien, dont le culte si populaire porte en lui-même condamnation de la justice civile [31].

B. Les pauvres et les humbles

La brutalité des rapports sociaux, dans l'Antioche du VIe siècle, vient donc en contrepoint du projet global qui inspire la prédication sévérienne. Objet privilégié de la sollicitude de l'orateur chrétien, les pauvres connaissent en fait de dures conditions d'existence, mais les *HC* font apparaître aussi la diversité des situations vécues.

1. Les différentes catégories de pauvres assistés [32]

La dénomination de *pauvres* (ܡܣܟܢܐ, ܣܢܝܩܝܢ) [33] recouvre des cas sociaux sensiblement hétérogènes, réunis cependant par le prédicateur des *HC*, comme également bénéficiaires de la charité chrétienne et tous incarnant le Christ à secourir, dans la perspective d'une économie du salut. On peut toutefois distinguer, comme « nécessiteux institutionnels » ou « patentés », les *veuves* (χήραι/ܐܪ̈ܡܠܬܐ), les *vieillards* (γέροντες/ܣ̈ܒܐ) et les *orphelins* (ὀρφανοί/ܝܬ̈ܡܐ), inscrits, à titre temporaire ou permanent, sur le *catalogue* (κατάλογος/ܟܬ̈ܒܐ) de l'Église d'Antioche [34]. À ce premier groupe s'ajoutent les *étrangers* (ξένοι/ܬܘܬ̈ܒܐ, ܐܟܣ̈ܢܝܐ), de passage ou résidents, pèlerins ou non, qui bénéficient *ès qualités* des institutions charitables appropriées [35]. Figures récurrentes de la prédication sévérienne, les *mendiants* (ܚܕܘ̈ܪܐ) et les *indigents* (ܗܢܘܢ ܕܣܢܝܩܝܢ) paraissent plus difficiles à cerner. C'est justement la raison pour laquelle Sévère semble voir en ces exclus et en ces marginaux une image emblématique du Christ souffrant. Sans doute bénéficient-ils pour partie des secours de l'Église et l'on imagine volontiers, dans leur masse remuante, la principale composante de cette manifestation qui, à l'automne 514, réunit les pauvres d'Antioche, inquiets de l'absence du patriarche [36]. Il reste que le prédicateur ne cesse de faire appel aussi à la générosité personnelle de ses auditeurs, pressant chacun d'eux de donner lui-même aux miséreux qui sollicitent les fidèles, aux portes des églises et des *martyria* [37], supplient les passants, dans les rues et sur les places de la ville [38], ou apitoient encore les promeneurs de Daphné [39]. Les causes de leur détresse se déduisent du contexte général des *HC* et des sources parallèles : mutilations ou maladies, endettement et déchéance, exode rural enfin, sans doute consécutif à l'exploitation éhontée des campagnes et à la poussée démographique qu'elles connaissent.

2. Le minimum vital [40]

Le montant des aumônes réclamées par Sévère pour ces pauvres du troisième type fournit une indication quantifiée du minimum vital, à Antioche, dans les années 513-515, quand sont données les homélies qui abordent la question. Le prédicateur demande en effet d'abandonner aux miséreux *quelques pièces de menue monnaie de cuivre* (ܩܠܝܠ ܫܡܘ̈ܢܐ ܬܪܝܗܘܢ ܕܢܚܫܐ) [41]. Or le terme syriaque utilisé par le traducteur, ܫܡܘܢܐ [42], appartient au vocabulaire néo-testamentaire, où il correspond à la plus petite dénomination monétaire, l'équivalent du grec λεπτόν

28. *HC* 103, Guidi, *PO*, t. 22, p. 300, l. 8-9 [10] : ܫܬܩ ܐܢܐ ܡܢ ܠܫܢܐ ܗܢܘܢ ܕܡܫܥܠܝܢ ܠܩܪܝܒܐ ܣܘܪܩܐܝܬ.
29. *Ibidem*, l. 6-7 [9] : ܠܒܝܬ ܕܝܢܐ ܢܓܪܘܢ: ܐܝܬ ܐܡܬܝ ܐܦ ܠܗܘ ܕܠܐ ܡܕܡ ܚܝܒ:
30. *HC* 38, *PO*, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 500, l. 34 [501, l. 31] : ܠܐ ܡܕܡ ܚܝܒܝܢ
31. *HC* 75, Brière, *PO*, t. 12, p. 131, l. 3-9 [5-11].
32. Durliat 1990, p. 540-545.
33. Sur la distinction à opérer, dans les sources grecques, entre πτωχός et πένης, voir Patlagean 1977, et Durliat, *op. cit.*, p. 541 et n. 148. Les « pauvres assistés » ou « nécessiteux », qui importent ici et que Patlagean définit comme des « pauvres économiques », répondent plutôt au qualificatif de πτωχοί. Le petit peuple des « pauvres sociaux », disposant de ressources propres – mais précaires – et menacés dans celles-ci par l'oppression des puissants (usuriers, propriétaires, agents du fisc…) se définirait, pour sa part, comme celui des πένητες. On ne saurait cependant insister sur ce point, au demeurant controversé, dans la mesure ou le doublet des deux appellations ܡܣܟ̈ܢܐ et ܣܢܝܩܝܢ, tel que le propose la traduction syriaque des *HC*, ne semble pas si rigoureusement distinguer l'une et l'autre catégorie.
34. Voir ainsi *HC* 81, Brière, *PO*, t. 20, p. 369, l. 5-9 [7-8]. Une allusion dans *HC* 84, donnée le jour des saints Basile et Grégoire, le 1er janvier 516, paraît d'ailleurs indiquer quelque collaboration des fonctionnaires impériaux dans le recensement des nécessiteux ; Brière, *PO*, t. 23, p. 13, l. 3-4 [3-4].
35. *HC* 12, Brière, *PO*, t. 38, p. 137 [138] ; *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 136 ; *SL*, Brooks, IX, 1, p. 474 [419].
36. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 13-14 [284, l. 16 - 285, l. 2].
37. Voir ainsi *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 366 [367] ; *HC* 33, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 428 [429].
38. Voir ainsi *HC* 44, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 104-106 [105-107] ; *HC* 81, Brière, *PO*, t. 20, p. 368.
39. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 572 [573].
40. Patlagean 1977, p. 377-432 ; Callu 1980 ; *Id.*, 1989 ; Morrisson 1989.
41. *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 366, l. 19 [367, l. 19-20].
42. *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 366, l. 19 [367, l. 19] ; *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 380, l. 12 [381, l. 12] ; *HC* 33, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 428, l. 28 [429, l. 24] ; *HC* 44, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 106, l. 1 [107, l. 1] ; *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 14 [265, l. 2].

et du latin *nummus* ou *minutus* [43]. Il faut plusieurs de ces piécettes pour traiter convenablement un mendiant. Les aveugles évoqués dans *HC* 33, à l'unisson de la péricope commentée ce jour d'octobre à novembre 513 [44], doivent en recevoir trois par aumône, précise même le patriarche [45]. Le comble de l'avarice et de l'égoïsme consisterait inversement à refuser aux malheureux *une seule* ou *une petite obole* (ܫܡܘܢܐ ܚܕ، ܙܥܘܪܐ) [46]. À raison de deux ou trois charités par jour, on peut estimer que l'indigent peut donc récolter entre cinq et dix de ces espèces, le prix de sa survie. Les bénéficiaires des secours « institutionnels » de l'Église d'Antioche reçoivent d'ailleurs un *ordinaire de dix pièces* (ܕܐܝܟ ܚܕܐ ܡܣܪܐ ܥܣܪ̈ܘܢܐ), comme l'indique expressément Sévère dans son *HC* 62, donnée en 514, après son retour de tournée pastorale [47]. Compte tenu des variations circonstancielles, nous retrouvons, dans l'un et l'autre cas, la moyenne caritative connue pour cette époque [48].

Il semble difficile de se figurer concrètement les pièces auxquels pouvait songer l'orateur, en dépit de la date assurée des homélies. La monnaie pauvre des petits bronzes – le traducteur emploie le mot ܢܚܫܐ (*cuivre*) – connaissait en effet une circulation prolongée, les frais de frappe étant devenus trop importants pour que l'on songeât à émettre toujours de nouvelles espèces d'aussi faibles dénominations [49]. Il s'agissait surtout d'anciennes monnaies, parfois fort usagées, ou d'imitations coulées de celles-ci, voire même de pièces d'origine étrangère. Les trouvailles isolées, effectuées au cours des fouilles d'Antioche, offrent d'assez nombreux exemples [50]. Dans un contexte un peu différent, le trésor de *nummi* de la synagogue de Gischala (Gush Ḥalav), en Galilée, présente un assortiment très éclairant de cette petite monnaie de charité [51].

3. Le petit peuple

La prédication sévérienne évoque d'autres catégories sociales que celles des riches et des nécessiteux, certes les plus directement concernées par les enjeux de l'ascèse et de la charité. Le petit peuple des artisans, des commerçants ou des domestiques fait en effet de fugitives apparitions dans les propos du patriarche. Menacés sans doute par l'indigence mais cependant actifs, ces humbles se maintiennent au-dessus du minimum vital, s'ils ne sauraient soutenir l'oppression des puissants, qui médiatisent leurs rapports avec les autorités. Dans son homélie datée sans doute du vendredi 10 février 513, l'avant-veille du Carême, Sévère dresse un portrait caractéristique de l'artisan urbain, véritable prototype du « pauvre social », économiquement indépendant : « Mais si tu possèdes un métier manuel, dont tu tires des ressources pour vivre, prends en main les instruments de ce métier en pratiquant ce qui est habituel à ce métier [52]. » Le prédicateur mentionne une autre fois, comme en passant, le 9 avril 515, l'activité *commerçant*(e) (ܬܬܓܪܘܬܐ) [53]. Les allusions aux aides et aux domestiques se rencontrent un peu plus souvent dans sa bouche, sans éclairer vraiment la situation juridique des intéressés. Le compagnon de l'artisan antiochien précité, *salarié* (ܐܓܝܪܐ) par son patron, semble bien un travailleur libre. Le *jeune garçon de service* (ܡܫܡܫܢܐ ܥܒܕܐ) peut être un apprenti de même condition, mais un esclave aussi bien, ainsi que la possible *servante* (ܐܡܬܐ) de cette modeste demeure [54]. S'adressant aux maîtresses de plus grandes maisons, le 29 janvier 517, premier dimanche de Carême, Sévère leur enjoint de ménager leurs serviteurs, pendant le jeûne, et de ne pas les frapper, indice probable de leur

43. *Lc* 12, 59 : ܘܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ: ܕܠܐ ܬܦܘܩ ܡܢ ܬܡܢ. ܥܕܡܐ ܕܬܦܪܘܥ ܐܦ ܫܡܘܢܐ ܐܚܪܝܐ/λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς/ *Dico tibi, non exies inde, donec etiam novissimum minutum reddas* (*Je te le dis, tu ne sortiras pas de là que tu n'aies rendu même jusqu'au dernier sou*). Il s'agit techniquement du quart d'as mais, en contexte, les termes νουμίον, ὀβολός, φόλλις, *follaris*, *nummus*, *pecunia*, voire aussi *denarius*, sont des équivalents pour désigner la plus petite division en bronze ; Callu 1989, p. 339. Notons ainsi que l'ascète présenté par Jean Rufus, au chapitre 88 des *Plérophories*, et qui a élu domicile à la porte du palais impérial désaffecté d'Antioche refuse absolument toute offrande en numéraire, même *des pièces de bronze* (ܦܘܠܣܐ ܕܢܚܫܐ) : c'est alors la translittération de νουμίον ou *nummus* (ܢܘܡܐ) qui est utilisée ; *CPG* 7507, Nau, *PO*, t. 8, p. 142, l. 13 [16].

44. *Jn* 9,2 [sur l'aveugle-né].

45. *HC* 33, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 428, l. 27-29 [429, l. 24-25]. Cette estimation correspond au montant moyen des aumônes de cette nature, connues vers la même époque. Dans les *Apophthegmata Patrum*, le moine Lucius prélève ainsi, sur son salaire quotidien, deux νουμία qu'il donne à un pauvre ; *CPG* 5560, n° 75, *PG*, t. 65, col. 253[C]. Voir Callu 1980, p. 210, n. 86 ; Morrisson 1989, p. 256, tab. 4.

46. *HC* 11, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 380, l. 11-13 [381, l. 10-12] ; *HC* 44, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 106, l. 1 [107, l. 1].

47. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284, l. 13-14 [284, l. 16 - 285, l. 2].

48. Daniel de Scété montre un σαλός d'Alexandrie qui se contente en effet de dix νουμία quotidiens ; *CPG* 7363, Clugnet, p. 60, l. 15-17. Chez Jean Moschos, les pauvres de Cilicie et d'Alexandrie touchent un secours de cinq φόλεις par jour ; *CPG* 7376, n° 85, *PG*, t. 87, col. 2941[D] [Bouchet, p. 98] ; *Ibid.*, n° 111, *PG*, t. 87, col. 2976[A] [Bouchet, p. 125]. À Gaza, d'après Marc le Diacre, les pauvres et les étrangers reçoivent, selon la saison, six ou dix φόλεις ; *CPG* 6722, n° 94, Grégoire-Kugener, p. 72-73. Voir Patlagean 1977, p. 386, tab. 23 ; Callu 1980, p. 210-211 ; Morrisson 1989, p. 252, tab. 4.

49. Morrisson 1989, p. 241-242. La réforme monétaire d'Anastase n'aura pas mis fin à la circulation de cet « infra-numéraire ».

50. Waagé 1952, p. 148-168, tab. 12, [pl. 7] (on notera aussi une trouvaille axoumite, p. 171) ; Patlagean 1977, p. 416-417, tab. 34.

51. Une marmite (*cooking-pot*) contenant 1953 *nummi* a été mise au jour dans les vestiges de cette synagogue de Palestine II[e], proche de Safed, vraisemblablement détruite par le séisme de 551. Il s'agissait en fait du tronc de charité destiné à recevoir les aumônes des fidèles. Les 418 pièces lisibles se répartissent en 4 groupes : a) types anciens, compris entre le IIe siècle avant J.-C. et le début du IVe siècle après J.-C. ; b) monnaies du IVe siècle ; c) monnayage proto-byzantin, compris entre Théodose II et Justinien Ier – dont, il est vrai, quelques *nummi* d'Anastase ; d) pièces vandales, ostrogotiques et même axoumites. Voir Bijovsky 1998 ; Meyers 1998.

52. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 430, l. 11-12 [431, l. 10-12] : ܐܠܐ ܐܘܡܢܘܬܐ ܦܠܘܚܬܐ ܕܐܝܕܝܐ ܐܝܬ ܠܟ: ܘܡܢܗ̇ ܐܝܬܝܟ ܠܬܠܠܐ ܕܚܝ̈ܐ: ܐܚܘܕ ܗܘܝܬ ܐܘܡܢܐ ܒܐܝܕܝܟ ܠܡܐܢ̈ܐ ܕܐܘܡܢܘܬܐ: ܘܥܒܕ ܐܢܬ ܗܘ ܡܐ ܕܥܝܕ ܠܐܘܡܢܘܬܐ.

53. *HC* 44, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 104, l. 28 [105, l. 33].

54. *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 430, l. 21-22 [431, l. 19-20].

servilité [55]. L'esclavage demeure en effet une réalité sociale et quotidienne, bien attestée notamment par la tentation du malheureux débiteur de vendre ses propres enfants [56].

Des personnages de petite condition animent ainsi la bordure topographique de la mosaïque de Yakto (**fig. 6d, f**) [57], où figurent également des paysans bottés, venus de la campagne voisine approvisionner Antioche ou y faire des emplettes [58]. Sévère accorde donc quelque place, lui aussi, dans ses homélies, aux représentants de cette classe intermédiaire entre les extrêmes richesse et pauvreté. Assurément les plus nombreux, dans la société antiochienne et parmi les auditeurs du patriarche, ils sont aussi moins cultivés que les puissants, moins conscients sans doute des péripéties du débat théologique, et de fait menacés, par les usuriers, par des catastrophes personnelles ou collectives, de tomber au rang des indigents. Les *HC* ne font pas état des secours dont ils pourraient bénéficier en cas de disette, bien que des distributions frumentaires, effectuées par les autorités civiles, semblent vraisemblables à la même époque [59].

La précarité de leur position paraît d'ailleurs nourrir la réflexion du patriarche. On se souvient en effet que le second motif avancé par le prédicateur, le 3 mars 513, pour encourager chez ses auditeurs un comportement charitable, tient à « l'incertitude et [à] l'obscurité de l'avenir » [60]. Or, celles-ci sont d'abord le lot du petit peuple, qu'un accident ou la malveillance peuvent à tout moment précipiter dans la misère. Ces gens de peu vivent au premier rang les menaces qui, selon Sévère, pèsent essentiellement sur la société humaine [61].

Le tableau que présentent les *HC* de la société antiochienne contraste vivement avec la conception définie par le patriarche d'une cité chrétienne, où les plus démunis, figures du Christ à secourir, doivent naturellement occuper une place privilégiée. L'insistance mise par Sévère à stimuler la charité de son auditoire montre ainsi toute la distance de son projet à la réalité des rapports sociaux, nous renseignant du même coup sur cette dernière question. Luxe, endettement, misère et injustice se révèlent des plaies récurrentes que l'évêque entend soigner, avec le concours des fidèles dont il veut susciter la conversion. D'autres objets de sa réprobation indignée éclairent par ailleurs la vie quotidienne des Antiochiens.

II. VIE PROFANE, PRATIQUES PAÏENNES

La vie urbaine demeure entachée de pratiques durables qui puisent leur vitalité aux sources de l'ancien paganisme et compromettent d'autant l'avènement de mœurs tout à fait chrétiennes. Si le patriarche affirme souvent à ses fidèles que le salut leur est offert par l'observance des exercices de piété et des commandements divins [62], il reconnaît implicitement que ces derniers vont à l'encontre d'usages qui ont façonné et continuent de définir la vie sociale antiochienne, depuis les origines hellénistiques de la cité. Sévère s'attache en particulier à dénoncer les spectacles publics, condamnant sans relâche ces manifestations essentiellement civiques que constituent les courses de l'hippodrome, les représentations du théâtre ou du mime, les compétitions quadriennales et sportives des Jeux Olympiques de Daphné [63]. À ces désordres institués se rattachent les « spectacles de bêtes » ou « chasses » mais aussi les rixes, beuveries, chansons obscènes [64] et débauches diverses auxquelles se laissent presque toujours aller les spectateurs, tandis que jeux d'argent et sorcellerie menacent encore la moralité publique. On notera que les *HC* sévériennes se situent à cet égard dans une tradition homilétique également illustrée par Jean Chrysostome [65], comme par le contemporain Jacques de

55. *HC* 105, Brière, *PO*, t. 25, p. 658, l. 4-8 [4-10].
56. *HC* 13, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 394, l. 3 [395, l. 2-3]. Sévère ne cède pas à la simple exagération rhétorique. Pour une synthèse récente du problème, principalement fondée sur l'examen des sources juridiques, voir Melluso 2000, p. 33-47 ; Vuolanto 2003.
57. Lassus 1934, n° 13 (marchand en plein air), p. 134 et fig. 13, n° 15, 48 (portefaix), p. 136 et fig. 13, p. 149 et fig. 24, 25, n° 21-22 (commerçants du « souq » de Daphné), p. 137-138 et fig. 15-16, n° 50 (esclave au panier), p. 150 et fig. 25 ; n° 55 (serviteur guidant la monture d'une dame), p. 151 et fig. 27 ; *Id.* 1969, p. 142 et pl. LXIV/1, p. 143 et pl. LXV, p. 144 et pl. LXVI ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXb, p. 330, 331, pl. LXXIXb, LXXXb, p. 330-331, pl. LXXIXc, p. 331, pl. LXXXb, p. 331, LXXXa ; Cimok 2000, p. 255, 257, 258, 267-268, 270, 271.
58. Lassus 1934, n° 4, p. 130-131 et fig. 10, n° 9, p. 132 et fig. 11, n° 32, p. 142 et fig. 20, n° 38, p. 143 et fig. 21, n° 52, p. 151 et fig. 27 ; *Id.* 1969, p. 141 et pl. LXIV/1, p. 143 et pl. LXV, p. 146 et pl. LXVI ; Levi 1947, p. 329, pl. LXXIXa, p. 330, pl. LXXIXa, p. 331, pl. LXXIXc, p. 333, pl. LXXXd, p. 331, pl. LXXXa ; Cimok 2000, p. 256, 261, 263, 273, 274,
59. Carrié 1975, p. 1073-1078 ; Durliat 1990, p. 378-381.
60. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 584, l. 29 [585, l. 27] : ܠܐ ܝܕܝܥܘܬܗ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢܘܬܗ ܕܗܘ ܕܥܬܝܕܐ.
61. Les calamités de l'hiver 514-515 conduisent ainsi le prédicateur de *HC* 76, donnée le 26 juillet suivant, à imaginer comme possible une complète subversion sociale et le dessein, chez certains criminels, de « travailler à la guerre civile, au trouble et à la spoliation des biens d'autrui comme dans un partage de butin » ; Brière, *PO*, t. 12, p. 140, l. 10-11 [13-14] : ܗܘܝܢܐ ܕܩܪܒܐ ܬܘܬܒܝܐ ܘܕܫܓܘܫܝܐ: ܘܕܒܙܬܐ ܕܩܢܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܒܦܘܠܓܐ ܕܒܙܬܐ܀
62. Ainsi dans *HC* 92, donnée le vendredi 27 mai 515, pour le jeûne des Apôtres, renforcé par Sévère. Le patriarche relève que certains fidèles parviennent à suivre exactement les prescriptions pénitentielles, *même dans les villes* (ܐܦ ܒܡܕܝܢܬܐ) ; Brière, *PO*, t. 25, p. 43, l. 4 [4]. Le salut n'est donc pas, dans son esprit, l'apanage exclusif des ascètes renonçants, des moines ou des anachorètes
63. Il y a peu à ajouter ici à l'article de Graffin 1978. On s'y reportera pour le détail de l'analyse et la plupart des citations.
64. Jean de Beith Aphtonia montre que Sévère entendait détourner les Antiochiens à la fois des chansons profanes et du théâtre ; Kugener, *Vita*, p. 244. Georges des Arabes ajoute qu'il fit remplacer ces chansons par des hymnes ; Mc Vey, v. 605-608.
65. Par exemple, *Contra ludos et theatra* (*CPG* 4422), *PG*, t. 56, col. 263-270. Analyses d'ensemble de Pasquato 1976 et Leyerle 2001.

Saroug [66]. Il existe aussi, de la part du pouvoir impérial, une politique répressive ou modératrice des débordements populaires consécutifs aux spectacles [67].

et c'est bien au regard de cela qu'il faut en mesurer la nocivité [72].

A. Les spectacles publics (θέαι/ܚܙܘ̈ܢܐ)

1. Les courses de chevaux (ἀγῶνες ἵππων/ܐܓܘ̈ܢܐ ܕܪ̈ܗܛܐ)

Rétablies en 513, après six années de suspension [68], les courses de chevaux font l'objet des *HC* 26 et 54, données respectivement en 513 et 514, pendant l'été. Le patriarche développe alors les raisons qui le fondent à condamner ces spectacles, auxquels il ne cesse guère de faire, par ailleurs, des allusions réprobatrices [69]. Il les considère en effet comme une offense à Dieu, puisqu'ils relèvent du culte païen de la Fortune (Τύχη/ܛܘܟܐ), voire de celui d'autres « démons », comme Poséïdon (ܦܘܣܝܕܘܢ), le dieu des chevaux [70]. Au plan moral, ils suscitent chez les spectateurs une passion déraisonnable qui les porte à tous les excès, et l'on ne saurait que blâmer la cruauté faite aux animaux, ainsi que le mauvais usage de ces créatures de Dieu. On sait que le gaspillage que représentent les dépenses occasionnées par ces manifestations scandalise aussi Sévère, ulcéré de voir les pauvres privés de ce fait de ressources possibles [71]. Délire de la foule, débordements, blasphèmes constituent enfin des conséquences diaboliques des courses de l'hippodrome, et c'est bien au regard de cela qu'il faut en mesurer la nocivité [72].

2. Les jeux de scène (ܫܥܝ̈ܐ ܕܬܛܪܘܢ) *:* théâtre (θέατρον/ܬܐܛܪܘܢ) *et* mime (μῖμος/ܡܝܡܘܣܐ)

Les représentations dramatiques suscitent une colère égale de la part de Sévère, qui leur consacre, en 514, la deuxième partie de son *HC* 54. Formelle et argumentée, cette condamnation n'exclut pas d'inlassables et récurrentes allusions [73]. Pendant le Carême pascal de 517, le prédicateur de *HC* 107 imagine un dialogue à ce propos : « Et que personne ne me dise : "De nouveau tu parles contre les théâtres (θέατρα)". Car je lui dirai : "Je parle encore, et je ne cesserai pas de parler ; je veux convaincre, ô excellent, en parlant". » [74] De fait, il s'agit d'une question d'importance. Ces manifestations perpétuent en effet l'ancien culte de *Dionysos* (ܕܝܘܢܘܣܘܣ) [75]. De plus, l'immoralité notoire des scènes jouées devant le public font de cet art une école de *mollesse* (μαλακία/ܪܦܝܘܬܐ). Le patriarche s'indigne ainsi des chants et des danses érotiques de l'*orchestre* (ὀρχήστρα/ܐܘܪܟܣܛܪܐ), du mime, qui donne de l'homme une image dégradée, où l'on ne saurait reconnaître le visage de Dieu ni la chair où celui-ci s'est incarné, des intrigues obscènes, qui ne cessent de tourner en dérision le mariage et la procréation [76]. Certes, le prédicateur semble viser plutôt les intermèdes bouffons qui ponctuaient le

66. *De spectaculis theatri* (*PS* 39.1) [ܥܠ ܚܙܘܐ ܕܬܐܛܪܘܢ]. Voir aussi Haddad 1949, p. 160-177.

67. En 507, le *comes Orientis* Irénée Pentadiastès réprime avec une brutale énergie les émeutes de l'hippodrome d'Antioche ; voir Downey 1961, p. 507. Priscien de Césarée se fait l'écho des mesures d'Anastase contre semblables *seditiones* ; *CPL* 1553, Chauvot, v. 218-222, p. 65 [79].

68. Irénée Pentadiastès a interdit les courses d'Antioche, dont Sévère peut donc qualifier la reprise, le 8 février 513, de « faveur nouvelle de notre pieux empereur » (ܡܘܗܒܬܗ ܚܕܬܐ ܕܡܠܟܢ ܚܣܝܐ ܕܫܠܝܬܐ) ; *HC* 15, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 432, l. 4 [433, l. 4]. Le patriarche précise encore, le 9 mars, que « le spectacle des couses de chevaux (…) nous a été octroyé récemment » (ܚܙܬܐ ܕܐܓܘ̈ܢܐ ܗܢܘܢ ܕܪ̈ܟܫܐ : [...] ܚܕܬܐܝܬ ܐܫܬܒܩܬ ܠ) ; *HC* 18, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 18, l. 23-24 [19, l. 23-24]. Il réagit alors à l'annonce de la levée, par Anastase, de la sanction prise en 507. Les courses elles-mêmes se dérouleront en juillet-août, mois où il faut situer les *HC* 26 (en 513) et 54 (en 514). La bordure topographique de la mosaïque de Yakto montre d'ailleurs une « piste cavalière » destinée à l'entraînement des chevaux de courses, indice supplémentaire de l'actualité de cette manifestation antiochienne (**fig. 6e**). Voir Lassus 1934, n° 43, p. 147 et fig. 23; *Id.* 1969, p. 147 et pl. LXVI ; Levi 1947, p. 332, pl. LXXIXb ; Cimok 2000, p. 259. Sur la localisation possible de ce manège, voir Poccardi 1994, p. 1013-1014 ; identification possible avec le « stade byzantin » décrit par Campell 1934, p. 32-33. Les vestiges d'un grand cirque ont été reconnus plus au nord ; Campell 1934, p. 34-41.

69. *HC* 15, 18, 41, 43, 76, 82, 87, 103.

70. Ce premier argument ne paraît pas aussi spécieux que semble le considérer Graffin ; *loc. cit.*, p. 117. Le paganisme originel de ces ἀγῶνες n'est pas douteux. L'épigraphie byzantine, d'ailleurs, où abonde la formule Ἰ[σοῦ]ς Χ[ριστὸ]ς νικᾷ· (*Jésus-Christ est le vainqueur !*), dérivée justement des usages de l'hippodrome, proclame à l'envi, comme Sévère lui-même, qu'il n'est de victoire qu'en Jésus-Christ et en sa croix ; voir Frolow 1956.

71. *HC* 26, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 548, l. 31-32 [549, l. 29-30].

72. Sévère n'aborde pas explicitement la question des factions du cirque mais mentionne bien les rixes où s'affrontent les spectateurs – et les réprouve. Aux courses de l'hippodrome se rattachaient aussi des pratiques magiques, comme le prouvent les tablettes d'exécration (*tabellae defixionum*), souvent découvertes aux abords des cirques ; pour Antioche, voir ainsi Heinzt 1998 ; *Id.* 2000 ; Hollmann, 2003. Selon Zacharie le Scolastique, le futur patriarche aurait aidé lui-même à démasquer des condisciples qui préméditaient un sacrifice humain dans l'hippodrome de Béryte ; Kugener, *Vita*, p. 57-59.

73. *HC* 18, 36, 41, 43, 55, 62, 70, 76, 77, 82, 90, 103, 105, 113.

74. *HC* 107, Brière, *PO*, t. 25, p. 697, l. 14 [l. 14] - 698, l. 1 [3] : ܘܠܐ ܐܢܫ ܢܐܡܪ ܠܝ: ܬܘܒ ܠܘܩܒܠ ܬܐܛܪ̈ܐ ܐܡܪ ܐܢܬ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܗ: ܕܐܦ ܐܡܪ ܐܢܐ: ܘܠܐ ܐܫܠܐ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܓܝܪ ܐܢܐ ܠܡܦܝܣܘ ܐܢܐ ܡܡܠܠ. ܐܘ ܡܝܬܪܐ ܒܡ ܐܡܪ ܐܢܐ.

75. Au temps de Libanios, un théâtre d'Antioche, sis au pied du mont Silpius, portait, comme à Athènes, le nom de ce dieu tutélaire. À Daphné se trouvait une autre scène, dédiée pour sa part à Zeus Olympien et réservée sans doute aux représentations données pendant les Jeux ; voir Petit 1955, p. 123. La mission archéologique américaine de 1932-1939 n'a pas retrouvé ce théâtre urbain, dit « de Dionysos », dont la localisation au pied du mont Silpius ne paraît pas douteuse ; voir Leblanc-Pocardi 1999, p. 96-97. Le théâtre de Daphné, placé sous le patronage de Zeus Olympien et auquel Sévère semble également faire allusion, a bien été fouillé pour sa part ; voir Wilber 1938, p. 57-94, plans V-VII, et Leblanc-Pocardi 1999, p. 123.

76. *HC* 54, Duval, *PO*, t. 4, p. 54-60.

spectacle de l'hippodrome [77], mais sa censure engloberait aussi bien des pièces de plus haute tenue, puisqu'il juge les récits mythologiques toujours déshonnêtes, en dépit de l'agencement des poètes [78]. Du théâtre ne résultera jamais qu'un avilissement de la moralité publique, se traduisant bientôt en une frénésie licencieuse de chansons impudiques et de débauches.

3. Les Jeux Olympiques (τὰ Ὀλύμπια/ܐܘܠܘܡܦܝܐ)

Célébrés à Antioche depuis le Haut Empire, les Jeux Olympiques se tenaient tous les quatre ans, pendant 45 jours, en juillet-août. L'année 516 en vit la reprise, après la suspension des spectacles sportifs décrétée en 507 [79]. Au stade de Daphné [80], les finales des compétitions constituaient des manifestations grandioses, dont Sévère s'attache à dénoncer l'attrait et la signification païenne, au même moment, dans la deuxième partie de son *HC* 95 [81]. Les homélies voisines, données à l'approche des festivités honnies, comportent aussi des éléments de condamnation [82]. Le patriarche ne perd pas de vue qu'il s'agissait en principe d'une cérémonie en l'honneur de *Zeus Olympien* (ܙܘܣ ܐܘܠܘܡܦܝܐ), donc d'une *superstition* (δεισιδαιμονία/ܕܚܠܬܐ ܫܐܕ̈ܐ) caractérisée, qualifiée bientôt de *solennité satanique* (ܥܐܕ̈ܐ ܣܛܢܝ̈ܐ). Comme elle concerne de plus un dieu profondément immoral, chasseur de femmes, voire d'un jeune garçon (Ganymède), le paganisme se double en l'espèce de débauches sexuelles et de pédérastie. Sévère stigmatisait par avance, à la suite de sa déconvenue du Πανδέκτης, le 26 juillet 515, ces femmes dépravées « qui n'ont pas honte de gravir la montagne et d'observer ce qui s'accomplit au théâtre (de Daphné) » [83]. L'allusion porte sur la nudité des athlètes, motif de l'interdiction faite aux femmes d'assister aux épreuves olympiques, et dont des moralistes avaient déjà souligné qu'elle inspirait aussi l'homosexualité masculine. « Comme beaucoup envient leur dieu licencieux, s'écrie le patriarche en pleine église, les mâles besognent la honte avec les mâles ; car il nous faut parler, d'une manière apostolique et voilée, autant qu'il est possible, de (cette) turpitude [84]. » Combien importe-t-il alors de préserver la jeunesse de cette corruption ! « Que les parents comprennent, adjure le prédicateur, dans quelle fosse ils laissent précipiter leurs enfants ! [85] » Il n'existe au demeurant, pour la cité chrétienne, d'autre concours possible que l'ascèse, d'autres athlètes à admirer et à suivre que les saints et les martyrs. Tandis que l'on s'approche de l'ouverture des jeux païens, Sévère introduit précisément à Antioche le culte du lutteur orthodoxe, Athanase d'Alexandrie [86]. Au stade de perdition, il oppose ainsi son église et ses propres champions : « Venez donc à mon arène, proclame-t-il hautement, et méprisez celle qui est attendue avec frénésie, celle de Daphné [87]. »

4. Les chasses (ܚܙ̈ܘܐ ܕܚܝܘܬܐ ܒܪܝܐ/*uenationes*/θηριομαχίαι)

Parmi les spectacles traditionnels, Sévère stigmatise à plusieurs reprises les sanglantes *uenationes* [88] et précise d'ailleurs que de tels « spectacles de bêtes sauvages (sont) contraires à la loi » [89], allusion certaine à la législation d'Anastase, qui les bannit en effet [90]. Quelles que fussent ses motivations, cette dernière rejoignait le sentiment du patriarche antiochien, révolté par la cruauté des assistants qui « prennent plaisir au déchirement de la chair de leurs

77. Voir ainsi Bréhier 1950, p. 94. Réputées sévériennes, les *Hymnes* n° 269-270 dénoncent ainsi les spectacles de danses lascives, Brooks, *PO*, t. 7, p. 716-718.
78. *HC* 95, Brière, *PO*, t. 25, p. 93. Jacques de Saroug insiste aussi sur le paganisme persistant des sujets mythologiques traités dans les pièces et les pantomimes ; *PS* 39.1, Moss, p. 97-98 [105-106]. Voir Bowersock 1990, p. 37-38. Voir également l'affaire du clerc Martyrios, relégué pour avoir pratiqué la poésie dramatique (**n° 15**).
79. Justin les interdit définitivement en 520. Vasiliev 1950, p. 119-120 ; Downey 1961, p. 518 ; Millon-Schouller 1988, p. 64 ; Lim 1999, p. 166-175 ; Soler 2006, p. 37-38.
80. Très explicitemet représenté sur la bordure topographique de la mosaïque de Yakto (**fig. 6f**), avec la légende obvie : τὸ Ὀλυμπιακὸν (στάδιον) [*IGLS* 3/2, n° 998 C]. Lassus 1934, n° 8, p. 132, fig. 11 ; *Id.* 1969, p. 142, pl. LXII ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXa ; Cimok 2000, p. 272-273. Pour la localisation, voir Leblanc-Pocardi 1999, p. 123 ; *Eidem* 1999-2000.
81. Brière, *PO*, t. 35, p. 93-96.
82. *HC* 90 (30/3/516) ; *HC* 91 (1/5/516) ; *HC* 94.
83. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 143, l 3-4 [2-4] : ܗܢܝܢ ܕܠܐ ܒܗ̈ܬܢ ܕܣܠܩܢ ܠܛܘܪܐ ܩܠܝܠ: ܘܕܚܙ̈ܢ ܗܠܝܢ ܕܒܬܐܛܪܘܢ ܡܫܬܡܠܝܢ. Même indignation, quelque soixante ans plus tôt, dans la biographie de Jean Chrysostome par Palladios ; *CPG* 6037, Malingrey (*SC* 341), t. 1, p. 312 [313] : ὡς εἰπεῖν, καὶ γυναικῶν αἱ νομάδες σὺν τοῖς δήμοις ἐκριπίζονται ἐπὶ τὴν Δάφνην ἐπὶ θέᾳ τῶν ἀγωνιζομένων (*même les femmes, en troupes errantes, si l'on peut dire, vont jusqu'à Daphné s'enflammer avec le peuple au spectacle des athlètes*).
84. *HC* 95, Brière, *PO*, t. 25, p. 94, l 10-11 [13-16] : ܘܣܓܝ̈ܐܐ ܐܝܟ ܕܒܐܠܗܐ ܕܝܠܗܘܢ ܚܣܝܐ ܛܢܝܢ: ܕܟܪ̈ܐ ܒܕܟܪ̈ܐ ܒܗܬܬܐ ܦܠܚܝܢ. ܘܐܦ ܓܝܪ ܕܫܠܝܚܐܝܬ ܘܡܟܣܝܐܝܬ ܟܡܐ ܕܡܫܟܚܐ ܠܡܐܡܪܘܗܝ ܠܥܒܝܕܘܬܐ.
85. *Ibidem*, l. 12 [16-17] : ܬܕܥܘܢ ܐܒܗ̈ܐ ܕܠܐܝܢܐ ܫܘܚܬܐ ܡܪܡܝܢ ܡܫܡܛܝܢ ܠܒ̈ܢܝܗܘܢ:
86. *HC* 91, Brière, *PO*, t. 25, p. 25-26.
87. *HC* 94, Brière, *PO*, t. 25, p. 73, l 12-13 [16-17] : ܬܘ ܗܟܝܠ ܠܘܬ ܐܓܘܢܐ ܕܝܠܝ. ܘܒܣܝܘ ܠܗܘ ܕܡܬܛܦܠܐ ܥܡ ܦܘܪܚܘܬܐ: ܗܘ ܕܕܐܦܢܐ. ܒܫܪܪܐ.
88. *HC* 75 ; 76 ; 103.
89. *HC* 75, Brière, *PO*, t. 12, p. 131, l 10-11 [13] : ܚܙܘܬܐ ܕܠܘܩܒܠ ܢܡܘܣܐ ܕܚܝܘܬܐ ܒܪܝܐ
90. Selon la *Chronique* de Josué le Stylite (Wright, p. 23), l'interdiction impériale date du mois d'Âb (août) 499. Les panégyristes Procope de Gaza et Priscien de Césarée se font l'écho de cette mesure, dont l'indignation de Sévère montre, en 515 (*HC* 75 et 76) et en 517 (*HC* 103), qu'elle n'a pas connu une application générale. *CPG* 7439, Chauvot, p. 17-18 [42] : Πρότερον γὰρ θέας τινὰς ἦγον ἀπανθρώπους αἱ πόλεις· ἄνδρες γὰρ δυστυχεῖς ἐν μέσῳ δήμῳ παρεδίδοντο τοῖς θηρίοις, θεατὰς ἔχοντες τοὺς τὸ συγγενὲς τῆς φύσεως κεκτημένους, καὶ ἥδετό τις οὐκ οἶδ' ὅπως ἀνὴρ ἄνδρα διασπώμενον θεωρῶν *(...)* Ταῦτα τοίνυν οἷα δή τινα κηλῖδα τῶν ὑπηκόων ἀπεσόβεις (*Naguère, les cités organisaient certains spectacles inhumains : des malheureux étaient livrés en public aux bêtes, avec, pour spectateurs, ceux-là mêmes qui sont leurs frères naturels ; et des humains prenaient plaisir, je me demande bien comment, à voir d'autres humains se faire dilacérer [...] De telles pratiques, qui représentaient un véritable scandale, tu les as chassées de la vue de tes sujets.*) ; *CPL* 1553, Chauvot, p. 65 [79], v. 223-227 : *Ipse vetas ludos,*

congénères » [91]. On notera, là encore, que le tapis central de la mosaïque de Yakto, dit « mosaïque des chasseurs », avec ses représentations de six belluaires en action, entourant un médaillon central où figure une allégorie de Μεγαλοψυχία, confirme l'actualité de pareilles manifestations (**fig. 6a**) [92].

B. Les plaisirs et les jours

Si le calendrier liturgique encadre avec beaucoup de rigueur le temps chrétien d'Antioche, à l'époque du patriarcat sévérien, on devine, de l'implicite aveu du prédicateur des *HC*, qu'il n'a pas aboli dans les faits quotidiens celui de la cité profane. L'été demeure ainsi la saison des spectacles, et c'est d'ailleurs à son approche que Sévère multiplie ses attaques contre le théâtre et les concours sportifs [93]. Sa censure porte également sur de plus simples et plus ordinaires mais non moins pernicieux plaisirs. Jour après jour, les thermes, les cabarets ou les portiques aux divertissements ne cessent en effet de marquer la vie des citadins [94].

1. Les jeux d'argent

Donnée le 7 février 516, premier dimanche de Carême, *HC* 87 comporte un intéressant excursus contre les dés (κύβοι/ܩܘܒܝܐ), dont Sévère dénonce la pratique, en tant qu'elle porte aux pires excès les partenaires de parties enfiévrées. « En effet, déclare-t-il, en ce même temps qu'on agite et retourne avec la main ces os ornés de points, il y circule et tourne une certaine opération des démons qui engendre l'amertume, la fureur, la colère, le cri, le blasphème et tout ce que Paul a énuméré, ce qui afflige et contriste l'Esprit-Saint [*Ga* 5,20]. Car je passe sous silence que de ces [dés] quelques-uns en sont venus encore aux blessures et aux meurtres et même à la perte de leurs biens ainsi qu'aux maléfices et aux incantations païennes et pernicieuses et à tout ce qui est la doctrine de démons. » [95] Le prédicateur de ranger donc le jeu parmi les « distraction(s) et plaisir(s) pernicieux » [96], pour des motifs très comparables à ceux qu'il retient contre les spectacles : dérèglement moral et paganisme latent. Or, la mosaïque de Yakto, sur sa bordure topographique, présente bien deux scènes de ce genre, l'une vraisemblablement située à Daphné (**fig. 6g**) [97], l'autre à Antioche proprement dite (**fig. 6h**) [98]. Dans les deux cas, s'affronte une paire de joueurs attablés : on distingue dés, cornet, jetons et même un tapis de table. L'un des protagoniste semble faire un geste propitiatoire, assez peu chrétien en effet, pour conjurer le mauvais sort.

2. Les cabarets

La scène de Daphné se déroule devant un bâtiment désigné comme ὁ περίπατος, soit un club ou *lieu de réunion* (**fig. 6g**) [99], ouvert sur le passage public. Une scène voisine présente deux buveurs, également attablés (**fig. 6i**) [100], ce qui pourrait suggérer que ce περίπατος, à l'origine

animarum damna, nefandos / Atque voluptates prohibes a sanguine sumi, / Corporis et causa pascendi perdere vitam / Humanos arcens lacerari dentibus artus, / Dentibus, armatur rabies quibus atra ferarum (C'est toi qui mets fin au scandale de ces jeux où se perdaient les âmes, interdisant qu'un plaisir soit pris du sang qui coule, et qu'on perde la vie pour assurer sa subsistance, car tu défends que le corps de l'homme soit mis en pièces par des crocs, ces crocs dont s'arme la fureur funeste des fauves). On ne suivra donc pas Brière (*loc. cit.*), qui traduit ܢܡܘܣܐ = Loi (avec une majuscule), puisqu'il ne s'agit pas ici de la *loi divine*, mais plutôt de la *réglementation civile*. Sur les motivations d'Anastase, relevant peut-être davantage du souci d'économie que de la morale chrétienne, voir Lim 1999, p. 164-166.

91. *HC* 75, Brière, *PO*, t. 12, p. 131, l. 11-12 [14-15] : ܠܐ ܓܢܒܪܐ ܢܦܫܗ ܠܚܘܫܒܐ ܕܡܬܬܠܝܢ ܠܡܠܟܝܢ.

92. On a beaucoup discuté sur la pertinence des désignations mythologiques assignées aux six chasseurs représentés ; *IGLS* 3/2, n° 998 B : Narcisse, Tirésias, Actéon, Hippolyte, Méléagre, Adonis. S'agissait-il de surnoms adoptés par des belluaires ; Seyrig 1935 [1985], p. 42-44 [477-480] ? De références précises à la fable antique ; Baratte 1985, p. 46-47 ? Les deux interprétations ne s'excluent pas nécessairement et l'on peut assurément envisager que des professionnels du spectacle adoptaient comme noms de scène (ou plutôt « de piste ») ceux de chasseurs légendaires. La signification du médaillon central de Μεγαλοψυχία fait également problème. On y a reconnu d'abord une allégorie de la *Vertu* ; Levi 1947, p. 337-345. Plus spécialement, peut-être, elle figurerait le *Courage* des bestiaires ; Seyrig, *loc. cit.* On est allé jusqu'à y voir la folle *Témérité* des jeunes chasseurs ; Lassus 1934, p. 127. Une interprétation plus institutionnelle envisage qu'elle représentait plutôt la *Générosité* du donateur des jeux ; Lassus 1969, p. 139-140 ; Mundell Mango 1995, p. 269-274. En l'occurrence, il s'agirait, vers 460, du *MVMPO* Ardabur, fils d'Aspar ; *PLRE* 2, p. 135 : Ardabur iunior 1. Son petit-fils Aréobinde, qui exerça sans doute ce commandement oriental au début du VIe siècle, constitue une autre possibilité ; *PLRE* 2, p. 143-144 : Fl. Ariobindus Dagalaiphus Areobindus 1. Notons dans les deux cas qu'il s'agit bien d'un haut fonctionnaire impérial, offrant ès qualités des *uenationes*, et non plus d'un simple curiale.

93. Comme on peut le vérifier sur le *Tableau n° 5 : Collection des 125 Homélies Cathédrales*.

94. Tout comme en 356, quand Libanios fait l'éloge de sa ville : *Or.* XI (= *Antiochikos*), § 213-220, Föster, p. 510-514 [Festugière, p. 26-27]. Voir à ce propos le commentaire de Martin 1959, en particulier, p. 60-61 ; Lassus 1972, p. 127-130 ; Cabouret 1999, p. 143-147 ; Soler 2006, p. 32-33.

95. Brière, *PO*, t. 23, p. 86, l 4-10 [6-13] : ܟܕ ܓܝܪ ܒܐܝܕܐ ܗܠܝܢ ܓܪܡܐ ܕܢܩܝܕܝܢ: ܡܬܢܦܨܐ: ܒܗ ܡܬܗܦܟܐ ܗܝ ܐܝܕܐ ܕܐܝܬ ܘܡܬܬܦܟܐ: ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܫܐܕܐ ܐܡܪܝܪܘܬܐ ܦܠܚܐ ܘܡܬܗܦܟܐ ܒܗܘܢ: ܕܝܠܕܐ ܡܪܝܪܘܬܐ: ܚܡܬܐ: ܪܘܓܙܐ: ܩܥܬܐ: ܓܘܕܦܐ: ܘܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܕܡܢܐ ܦܘܠܘܣ: ܕܡܥܝܩ ܘܡܟܪܐ ܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܫܬܩ ܐܢܐ ܓܝܪ: ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܐܦ ܠܘܬ ܡܚܘܬܐ ܐܬܘ ܐܢܫܝܢ ܘܠܘܬ ܩܛܠܐ: ܘܐܦ ܠܘܬ ܡܘܒܕܢܘܬܐ ܕܩܢܝܢܗܘܢ: ܘܠܘܬ ܚܪܫܘܬܐ ܘܡܠܚܫܢܘܬܐ ܚܢܦܝܬܐ ܘܡܚܒܠܢܝܬܐ: ܘܠܘܬ ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܝܘܠܦܢܐ ܕܫܐܕܐ܀

96. *Ibidem*, p. 85, l 14 - 86, l. 1 : ܡܦܓܚܢܘܬܐ ܘܦܘܪܓܝܐ ܡܚܒܠܢܐ

97. Lassus 1934, n° 12, p. 133-134, fig. 13 ; *Id.* 1969, p. 142, pl. LXIV ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXb ; Cimok 2000, p. 271, 275.

98. Lassus 1934, n° 24, p. 139, fig. 17 ; *Id.* 1969, p. 143, pl. LXV ; Levi 1947, p. 331, pl. LXXIXc ; Cimok 2000, p. 266.

99. *IGLS* 3/2, n° 998 C.

100. Lassus 1934, n° 11, p. 133, fig. 12 ; *Id.* 1969, p. 142, pl. LXIV ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXa ; Cimok 2000, p. 271-272. Les personnages portent les noms, respectivement gréco-romain et syrien, de Μάρκελλος et Χαλκομας ; *IGLS* 3/2, n° 998 C.

promenade couverte, faisait office aussi de *cabaret*, le ܒܝܬ ܡܫܬܝܐ tant décrié par Sévère [101]. La mosaïque montre encore un autre buveur, dans l'île de l'Oronte cette fois, en premier plan d'un portique (**fig. 6j**) [102]. La cité chrétienne que le patriarche appelle de ses vœux reste donc à venir.

3. Les bains

L'abstention des soins corporels et surtout des bains, l'ἀλουσία/ܠܐ ܣܚܝܬܐ, figure en bonne place du programme ascétique [103]. Dans son homélie du 14 décembre 516, le patriarche montre pourtant que les thermes (ܒܐܠܢܐ) publics d'Antioche connaissent toujours la même affluence mondaine [104]. Sur la mosaïque de Yakto, deux bâtiments figurés ont bien l'apparence de tels établissements, dont le premier, sis à Daphné, selon toute vraisemblance, s'intitule en effet δημόσι(ο)ν [λουτρόν] (**fig. 6c**) [105]. On a relevé déjà qu'une figure de femme, montée sur un cheval ou une mule, elle-même guidée par un homme à pied, évoque assez bien la scène que décrit Sévère (**fig. 6d**) [106]. Au demeurant, les fouilles archéologiques ont largement documenté, pour les époques tardo-antique et protobyzantine, le thermalisme antiochien [107].

C. Triple sens de la condamnation de Sévère

1. Condamnation morale

D'une façon générale, les jeux du cirque et les représentations scéniques, parfois désignés sous le vocable générique et détesté de *théâtres* (θέατρα/ܬܐܛܪ̈ܐ), nécessairement accompagnés d'orgies, de chansons impies, de beuveries et de perversions, déterminent une faillite morale de la cité, une régression païenne, que le patriarche cherche ainsi, le dimanche de Pâques 514, à conjurer par ce tableau saisissant : « Quelqu'un de vous, ayant réfléchi, dit : un tel est fidèle et chrétien, comme moi aussi ; et il va avec assurance à l'hippodrome et au théâtre ; il entre au cabaret ; il s'occupe avec des dés ; il est assidu à boire ; il se complaît au milieu des cymbales et des flûtes ; il se plaît à des chansons impudiques ; il est dans les rues avec des garçons et se complaît aux plaisirs (défendus) de l'adolescence, et non seulement lui, mais encore beaucoup d'autres sont pris par la même inclination [108]. » La corruption des femmes, dont on sait l'estime qu'elles inspirent autrement à Sévère, porte à son comble la débauche sociale : « Nous courons aux pompes sataniques, s'indigne l'orateur, le mercredi saint 516, en donnant sa quatrième catéchèse, aux festins enivrants, aux banquets et aux chansons honteuses ainsi qu'à des orgies, à tel point que même les femmes se rendent aux spectacles [109]. » Les plaisirs plus quotidiens du jeu ou du cabaret ne semblent pas moins condamnables au prédicateur. Le Carême et son cortège de pénitences invitent à propos les Antiochiens à se détourner de toutes ces pratiques et manifestations scandaleuses, parfois violentes et toujours déshonnêtes.

2. Condamnation religieuse

La régularité même du culte divin risque d'ailleurs de se trouver compromise par les manifestations du paganisme public. Sévère ne cesse guère de se plaindre ainsi de la concurrence qu'elles font aux offices, parfois désertés [110]. La cruelle déconvenue qu'il a connue le 21 juillet 515, quand il

101. Ainsi *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 23, p. 88 [89]. On sait aussi Daphné réputée pour ses lieux de détente et de plaisir ; voir *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 572 [573] ; *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 306.
102. Lassus 1934, n° 49, p. 150, fig. 25 ; *Id.* 1969, p. 144, pl. LXVI ; Levi 1947, p. 331, pl. LXXIXb ; Cimok 2000, p. 257-258.
103. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 36 [37].
104. *HC* 100, Guidi, *PO*, t. 22, p. 247.
105. Lassus 1934, n° 14, p. 134-135, fig. 13, n° 44, p. 147-148, fig. 24 ; *Id.* 1969, p. 142, pl. LXIV, p. 145, pl. LXVI ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXb ; *IGLS* 3/2, 998 C ; Cimok 2000, p. 270-271. Une autre inscription antiochienne commémore la restauration tardive (537/538) d'un δημόσι(ο)ν [λουτρόν] ; *IGLS* 3/1, 786 ; Levi 1947, p. 367-368. Il s'agit alors de *thermae*, soit d'établissements, souvent vastes, gérés par la puissance publique, impériale ou municipale. De petits bains, ouverts au public mais d'exploitation privée, plutôt désignés comme *balnea* ou πριβάτα, existaient concurremment ; Nielsen 1993, p. 119-120. Tel semble bien le cas du πριβάτον Αρδαβουριου ou *bain d'Ardabur*, que montre aussi la bordure topographique de la mosaïque de Yakto ; voir Lassus 1934, n° 5, p. 131-132, fig. 10-11 ; *Id.* 1969, p. 141-142, pl. LXIV ; Levi 1947, p. 330, pl. LXXIXa ; *IGLS* 3/2, 998 C ; Cimok 2000, p. 273 ; Saliou 2000a, p. 803-804 ; Yegül 2000, p. 148, fig. 2.
106. Voir p. 174, n. 6.
107. Dans la Nouvelle Ville (καινὴ πόλις) de l'île de l'Oronte, les fouilleurs ont ainsi repéré cinq édifices balnéaires (A, B, C, D, E). Le bain C appartient sans conteste à la catégorie des *thermae*/δημόσια ; voir Fisher 1934c, p. 19-31, pl. V ; Levi 1947, p. 289-291 ; Nielsen, C. 374. Les autres vestiges semblent plutôt relever de celle des *balnea*/πριβάτα. Bain A : Fisher 1934, p. 4-7, pl. III ; Nielsen 1993, C. 377. Bain B : Fisher 1934, p. 8-10, pl. IV ; Nielsen 1993, C. 376. Bain D : Levi 1947, p. 285-289 ; Campbell 1988, p. 7-11. Bain E : Levi 1947, p. 260-277 ; Campbell 1988, p. 15-17 ; Nielsen 1993, C. 375. Voir aussi Poccardi 1994, p. 1003-1004 ; Saliou 2000a, p. 803-805 ; Yegül 2000.
108. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 88, l. 12-18 [89, l. 12-18] : ܐܢܫ ܡܢܟܘܢ ܟܕ ܢܬܚܫܒ ܢܐܡܪ ܦܠܢ ܡܗܝܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܘܒܪ ܟܪܣܛܝܢܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܢܐ܂ ܠܘܬ ܒܝܬ ܪܗܛܐ ܕܣܘܣܘ̈ܬܐ ܘܠܘܬ ܬܐܛܪܐ ܥܡ ܬܟܝܠܘܬܐ ܥܐܠ܂ ܠܒܝܬ ܡܫܬܝܐ ܥܐܠ܂ ܥܡ ܦܣ̈ܦܣܐ ܡܬܗܦܟ܂ ܒܡܫ̈ܬܝܐ ܡܬܐܡܢ܂ ܒܨ̈ܠܨܠܐ ܘܒܐܒ̈ܘܒܐ ܡܬܦܪܓ܂ ܘܒܙܡܝܪ̈ܬܐ ܙܢܝ̈ܬܐ ܡܬܒܣܡܐ܂ ܥܡ ܛܠܝ̈ܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܫܘܩܐ܂ ܘܡܬܒܣܡ ܒܪ̈ܓܝܓܬܐ ܕܛܠܝܘܬܐ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ܂ ܐܠܐ ܐܦ ܣܓܝܐܐ ܐܚܪ̈ܢܐ܂ ܕܝܠܗ ܒܗ ܕܝܠܗ ܕܡܣܒܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ܀
109. *HC* 90, Brière, *PO*, t. 23, p. 161, l. 4-6 [5-8] : ܠܡܕܒܪ̈ܢܘܬܐ ܕܝܢ ܗܛܢܝܬܐ܂ ܠܦܘ̈ܫܐ ܐܪܘܝܢܘܬܐ ܘܠܡܫ̈ܬܝܬܐ ܘܠܡܫ̈ܬܝܬܐ ܥܡܪ̈ܬܐ ܐܝܟ ܕܠܟܐܕܐ ܪܗܛܝܢ܂ ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܢܫ̈ܐ ܠܘܬ ܬܐܘܪܝܐ ܢܬ̈ܠܡ. Voir aussi *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 143, l. 2-11 [2-13] ; *HC* 95, Brière, *PO*, t. 25, p. 94, l. 7-12 [8-18].
110. *HC* 18, 36, 37, 43, 76, 103. Palladios évoquait déjà l'abandon des églises de Daphné par les fidèles pendant les Jeux ; *CPG* 6037, Malingrey (*SC* 341), t. 1, p. 312 [313].

s'est retrouvé (presque ?) seul au Πανδέκτης, tous ses fidèles occupés aux spectacles, semble l'avoir particulièrement éprouvé, à en juger par le ton indigné de l'homélie qu'il donnera cinq jours plus tard à ce propos [111]. Il s'agit parfois de nuisances directes, comme le 9 mars 513, pendant l'office nocturne des Quarante martyrs. La rumeur du théâtre voisin trouble alors le recueillement des fidèles : « Or maintenant, nous, d'une part, nous récitons les prières sacrées ; le théâtre, d'autre part, retentit très fort et fait résonner (son) vacarme en face de nous jusque pendant les nuits, avec des flûtes, des cymbales et des chants lascifs et sataniques [112]. » À Daphné, l'installation du sanctuaire de saint Léonce [113] peut inversement contribuer, en appui de la présence plus ancienne des martyrs Babylas et Romain, à sanctifier ce quartier de plaisirs divers, que le stade olympique et le théâtre voisin maintenaient dans l'idolâtrie et l'immoralité. Pour l'avenir, Sévère compte encore sur l'éducation chrétienne que les mères pieuses sauront inculquer à leurs enfants : « Interdisez à vos fils, leur dit-il le 8 mars 514, le chemin pernicieux et nocif des spectacles : je veux dire celui des chevaux, des chansons infâmes et des mimes [114]. » La renonciation aux spectacles et aux désordres apparentés constitue de fait un signe tangible de conversion au Christ, individuelle et collective ; elle relève bien de l'ἀπόταξις/ܟܦܘܪܢܐ que prononcent les catéchumènes, quand ils renient Satan : « Par l'extérieur (σχῆμα), leur rappelle le patriarche en donnant sa troisième catéchèse, le mercredi saint 515, par le regard, par la voix, vous avez méprisé hautement ses œuvres, sa pompe, son erreur : à savoir les flûtes, les cymbales, les chansons obscènes, le reste de la folie diabolique des spectacles qui embrase, pour ainsi dire, la rage des mauvais désirs, les unions interdites que ne connaît pas la nature [115]. »

3. *Condamnation politique*

Condamnées comme reliquats de l'ancien paganisme et ferments d'immoralité, les pratiques collectives censurées par Sévère dérivaient aussi de l'idéal classique de la φιλοτιμία, propre aux élites urbaines, qui offraient autrefois les spectacles et diverses facilités au peuple des citoyens, réunis eux-mêmes selon des cadres anciens et préétablis. Ces rapports évergètes et hiérarchisés ne correspondent pas aux données introduites par la doctrine chrétienne de la charité et n'ont plus de sens dans la cité nouvelle qui doit désormais se construire, autour de son évêque, dans l'ascèse et l'amour des pauvres et des exclus.

111. *HC* 76, Brière, *PO*, t. 12, p. 135-136.

112. *HC* 18, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 18, l. 31-33 [19, l. 32-35] : ܗܫܐ ܕܝܢ. ܚܢܢ ܡܢ ܨܠܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܩܕܝ̈ܫܬܐ ܡܫܡܠܝܢ ܚܢܢ: ܬܐܛܪܘܢ ܕܝܢ: ܡܙܝܥ ܠܚܣܝܢܘܬ ܡܪܥܡܐ ܘܡܙܡܪܐ ܩܠܐ ܠܘܩܒܠܢ: ܐܦ ܥܕܡܐ ܠܠܠܝܘ̈ܬܐ: ܒܐܒܘ̈ܒܐ ܘܒܨܨ̈ܠܐ ܘܒܙܡܪ̈ܐ ܙܢ̈ܝܐ ܘܣܛܢ̈ܝܐ.

113. *HC* 27 et 50.

114. *HC* 41, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 26, l. 27-29 [27, l. 27-29] ܒܠܒܢ̈ܝ: ܠܐܘܪܚܐ ܡܚܒܠܢܝܬܐ ܘܡܣܬܒܪܢܝܬܐ ܕܬܐܛܪ̈ܘܢ ܗܝ ܕܪܗܛ ܣܘ̈ܣܝܐ: ܕܪ̈ܗܛܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܕܙܡܪ̈ܐ ܛܢ̈ܦܐ: ܘܕܡܝ̈ܡܐ ܗܢܘܢ ܡܝ̈ܡܣܐ.

115. *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 51, l. 2-6 [3-7] : ܒܐܣܟܡܐ ܒܚܘܪܐ ܒܩܠܐ. ܠܥܒ̈ܕܘܗܝ ܕܗܘ̈ܐ. ܠܫܘܒܗܪܗ. ܠܛܥܝܘܬܗ. ܐܒܣܬܘܢ. ܘܐܫܛܝܬܘܢ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ. ܐܒ̈ܘܒܐ ܨܨ̈ܠܐ ܘܙܡܪ̈ܐ ܙܢ̈ܝܬܐ: ܘܦܪܘܬܐ ܫܐܕܢܝܬܐ ܕܬܐܛܪ̈ܘܢ: ܗܝ ܕܡܫܓܪܐ ܚܫܘܟܬܐ ܕܗܢܐ ܐܡܪ ܕܪ̈ܓܝܓܬܐ ܒܝ̈ܫܬܐ ܡܫܓܪܢܝܬܐ: ܘܫܘܬܦܘ̈ܬܐ ܕܠܐ ܡܢ ܢܡܘܣܐ: ܕܠܐ ܝܕܥܝܢ ܠܟܝܢܐ.

Conclusion

Assez largement documentées, à la faveur du conflit dogmatique, les quelque six années du patriarcat de Sévère d'Antioche permettent de dresser un bilan sur l'institution épiscopale et la société antiochiennes au début du VIe siècle. Liturge et célébrant, l'évêque apparaît d'abord comme un « faiseur de temps chrétien », puisqu'il s'attache à compléter et à faire observer par les fidèles un calendrier liturgique, à fortes implications christologiques, dont le cycle des fêtes doit scander la vie sociale des Antiochiens. Il contribue aussi à christianiser leur espace civique, en conviant régulièrement le peuple aux différents lieux de culte de la ville et de ses banlieues, en inaugurant à l'occasion de nouveaux sanctuaires ou de nouvelles célébrations. Dans ce cadre sanctifié doivent s'épanouir sous son autorité des pratiques de piété, individuelles et collectives, qui tendent à réaliser un idéal fait d'ascèse personnelle, de prière communautaire et de charité réciproque.

Deux conséquences apparaissent, au double plan social et institutionnel. Principalement concernés par l'ascèse et la charité chrétiennes, les miséreux, exclus du cadre civique traditionnel, se voient désormais reconnue une position éminente. En leurs personnes humiliées, c'est en effet le Christ souffrant que le prédicateur épiscopal ne cesse de proposer à l'amour de son peuple, transcendant les solidarités patriotiques ou l'évergétisme ordinaire. De ce fait, l'évêque inaugure un patronage qui s'adresse d'abord aux marginaux, que la dureté des temps semble avoir d'ailleurs multipliés et que les autorités classiques ne pouvaient prendre en charge, puisqu'ils échappaient aux anciennes définitions sociales. L'institution épiscopale exerce alors un pouvoir de type encore inaccoutumé, tandis que semble décliner la curie municipale, les fonctionnaires impériaux paraissant, quant à eux, réserver surtout leurs interventions aux questions d'ordre public, fiscales et militaires. En dépit du succès nécessairement limité qu'elle rencontre, il faut comprendre ainsi la pastorale de Sévère dans le processus de transition vers la cité médiévale.

Dans l'ordre strictement religieux, la prédication sévérienne dénonce un paganisme latent chez les Antiochiens, que perpétuent notamment les spectacles publics et les divertissements. Les protestations indignées de Sévère recoupent ici l'effort qu'il déploie parallèlement, comme patriarche d'Orient, pour parachever la christianisation de la région.

Tableaux n° 5 : I à VI
Collection des 125 Homélies Cathétrales

Tableau n° 5 : I - Collection des 125 Homélies Cathédrales.
1re année : novembre 512 à novembre 513.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
a) 1 b)	vendredi 16.11.512 dimanche 18.11.512	Antioche/ *Grande Église* Daphné/ *Saint-Romain*	*Sur son intronisation*	copte frgs syriaques frgs grecs	a) profession de l'unique nature b) éloge de saint Romain	**35, 80, 99**	**D (B)**
2	dimanche 2.12.512 ?		*Sur l'annonce à Marie* [Lc *1*,28-35]	syriaque frgs grecs	le *Trisagion* et l'unique nature ; Marie ; *uerus Israel* ; sens de l'incarnation		**A ?**
3	vendredi 14.12.512 ?	Antioche/ *Sainte-Drosis* ?	[*Sur sainte Drosis ?*]	frg. syriaque	l'épreuve de Jonas	**100 ?, 114 ?**	
4	dimanche 16.12.512		*Avant la Nativité*	frg. syriaque frgs grecs	*Lc* 1 ; sur l'unique nature et l'inhumanation		**C**
5		Antioche/ *Sainte-Drosis* ?	[*Sur sainte Drosis ?*]	frgs grecs	Jésus-Christ, nouvel Adam	**100 ?, 114 ?**	**B ?**
6			*Sur la parénèse*	frgs syriaques frgs grecs	crainte et purification		
7	mercedi 26.12.512 ?	Antioche/ *Saints-Étienne-et-Thècle* ?	*Sur la Nativité et saint Étienne*	syriaque	théologie de Noël ; sens du martyre d'Étienne	**36, 63, 83, 101, 115**	**A + B**
8	samedi 29.12.512	(Antioche)	*Sur les saints Innocents*	syriaque frg. grec	humanité de Dieu lui-même enfant	**(64)**	**B**
9	mardi 1.1.513	Antioche/ *Saint-Ignace*	*Sur les saints Basile et Grégoire*	syriaque	culture et ascétisme ; évêques exemplaires ; souvenir de saint Ignace	**37, 65, 84, 102, 116**	**B**
10	dimanche 6.1.513		*Sur l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs	économie de l'Emmanuel ; symbolique des *lumières* ; saints Jean-Baptiste et Lucien ; charité envers les pauvres	**38, 66, 85, 103, 117**	**A (B)**
11	mercredi 23 /ve. 25 1.513	Antioche/ *Saint-Babylas*	*Sur le martyre de saint Babylas*	frgs syriaques	martyre et ascèse ; renoncer au luxe		**B**
12	17.1.513 ?		*Sur saint Antoine*	frgs syriaques	appel à la charité	**86 ?**	**(B)**
13			*Sur la munificence impériale*	frgs syriaques	exemple de charité ; créanciers et débiteurs		**D**
14	samedi 2 / dimanche 3 2.513	Antioche/ *dans l'église de la Théotokos*	*Sur la Mère de Dieu*	syriaque frg. copte frgs grecs	triple dignité de Marie ; économie du salut ; *orthodoxie*	**67**	**A**
15	vendredi 8.2.513 ?	Antioche/ *Saint-Cassien*	*Sur le jeûne des quarante jours*	syriaque frg. grec	abstinence, pénitence et charité ; contre les courses de chevaux		**A**

*Les précisions topographiques proviennent du lemme ou du texte lui-même ; on a noté entre parenthèses celles qui se déduisent de ceux d'une *HC* parallèle. À défaut de toute indication, on peut supposer que l'homélie fut donnée à Antioche, normalement dans la Grande Église, surtout pour les *HC* de type A.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
16	dimanche 10.2.513	Antioche/ *Grande Église*	*La lecture de Genèse en Carême*	frgs syriaques frg. grec	exégèse ; silence ; décence à l'office ; musique et prière	**39, 68, 87, 105, 120**	**A**
17	dimanche 10.2.513 (soir ?)	Antioche/ *entrée du baptistère* ?	*Sur les songes*	frgs grecs	la couronne d'épines ; les songes comme instruments divins	**40, 69, 88, 106, 121**	**(A)**
18	samedi 9.3.513 (nuit)	Antioche/*sanctuaire des 40 martyrs*	*Sur les quarante martyrs de Sébaste*	syriaque frg. grec	éloge en Carême ; contre les courses et spectacles ; les Juifs	**41**	**B**
19			*Sur la sécheresse*	syriaque frgs grecs	sens de l'épreuve ; charité sociale		**D**
20	dimanche 31.3.513		*Sur les Rameaux*	syriaque frg. grec	exégèse allégorique ; l'unique nature		**A**
21	mercredi 3.4.513		*Mercredi saint*	syriaque ; frgs grecs	catéchèse (**1**) : l'unique nature ; contre les manichéens	**42, 70, 90, 109, 123**	**A**
22	vendredi 5.4.513 ?		*Vendredi saint* [Mt *27,46 ; Mc* 15,34*; Lc* 23,43]	syriaque frgs grecs	Exégèse ; contre les *nestoriens*		**A**
23	dimanche 7.4.513	Antioche/ *Grande Église*	*Pâques* (Jn *1,4)*	syriaque frgs grecs	exégèse christologique et morale	**43**	**A**
24	jeudi 16.5.513		*Ascension*	syriaque, copte	unique nature ; piété d'Anastase	**47, 71**	**A**
25	dimanche 26.5.513		*Pentecôte*	syriaque frgs grecs	économie du salut ; contre les eutychiens	**48**	**A**
26		(Antioche/ *St-Théodore* ?)	*Sur les courses et saint Théodore*	syriaque	contre les premières courses ; intercession du saint	**54**	**D** **B**
27	mardi 18.6.513	Daphné/ *Saint-Léonce*	*Sur saint Léonce*	syriaque copte	éloge ; souvenirs de Tripoli ; Daphné	**50**	**B**
28	mercredi 3.7.513	Séleucie/ *Saint-Thomas*	*Sur saint Thomas*	syriaque frgs grecs frgs coptes	le port de Séleucie ; christologie ; charité		**B**
29			*Sur l'anathème*	Syriaque [reprises de GNz, Or. 21] frg. grec	anathème nécessaire ; exégèse allégorique (*Jos* 7,16-26) ; GNz		
30	lundi 2.9.513	Antioche/ *Saint-Syméon*	*Sur saint Syméon le stylite*	syriaque	contre Théodoret ; éloge du stylite		**B**
31	samedi 14.9.513		*Sur la Dédicace de la sainte Croix*	syriaque frgs grecs	croix salvatrice ; souvenir du séisme (de 458)		**A**
32	lundi 23.9 ou lundi 14.10.513	(Antioche/ *Saint-Jean-Baptiste*)	*Sur saint Jean-Baptiste*	syriaque frgs grecs	exégèse allégorique ; sens christologique ; vénération et liturgie	**61**	**B**
33			*Sur l'aveugle-né* (Jn *9,2)*	syriaque frgs grecs	exégèse christologique ; charité		**C**
34			*Sur le rebelle Vitalien*	syriaque frgs grecs	victoire d'Anastase sur le rebelle hérétique		**D**

Tableau n° 5 : II - Collection des 125 Homélies Cathédrales.
2e année : novembre 513 à novembre 514.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
35	lundi 18.11.513	Daphné/ *Saint-Romain*	*Sur son intronisation ; sur saint Romain*	syriaque frgs grecs	l'humanation divine ; Sévère/Moïse ; Sévère/Romain	**1, 80, 99**	**D + B**
36	mercredi 25.12.513		*Sur la Nativité*	syriaque	sens de Noël ; Marie : théologie et morale ; contre les spectacles	**7, 63, 83, 101, 115**	**A**

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
37	mercredi 1.1.514	Antioche/ *Saint-Ignace*	*Sur les saints Basile et Grégoire*	syriaque	lassitude de Sévère ; éloge des deux docteurs	**9, 65, 84, 102 116**	**B**
38	lundi 6.1.514		*Sur l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs	christologie du baptême de Jésus ; économie du salut ; charité	**10, 66, 85, 103, 117**	**A**
39	dimanche 2.2.514	(Antioche/ *Grande Église*)	*Sur le jeûne*	syriaque	sens physique et spirituel ; charité ; vertu des femmes	**16, 68, 87, 105, 120**	**A**
40	dimanche 2.2.514 (soir)	Antioche/ *à l'intérieur du baptistère*	*Sur la fermeture du baptistère*	syriaque	sens du rite dominical et de Carême ; appel aux bonnes œuvres	**17 ?, 69, 88, 106, 121**	**A**
41	samedi 8.3.514 (nuit)	Antioche/ *sanctuaire des quarante martyrs*	*Sur les quarante martyrs de Sébaste*	syriaque	imitation des martyrs et de leurs mères héroïques ; contre les spectacles	**18**	**B**
42	mercredi 26.3.514		*Mercredi saint*	syriaque frgs grecs	catéchèse (**2**) : l'unique nature ; signification du baptême	**21, 70, 90, 109, 123,**	**A**
43	dimanche 30.3.514	(Antioche/ *Grande Église*)	*Pâques*(Jn *1,16) ; sur les nouveaux baptisés*	syriaque	l'Incarnation ; rite du baptême ; hérétiques et judaïsants ; contre les spectacles	**23**	**A**
44	mercredi 9.4.514		*Commémoration des justes*	syriaque	théologie et exégèse ; justice sociale		**A**
45			I Tm *7,8 et* Jn *20,17; victoire d'Anastase*	syriaque	exégèse ; confidences ; contre Adelphios ; la défaite de Vitalien		**C + D**
46	mercredi 23.4.514		*Mi-Pentecôte (*Jn *7,14)*	syriaque frgs grecs	exégèse ; hérétiques et Juifs		**A**
47	jeudi 8.5.514		*Ascension*	syriaque	théologie de l'incarnation, de la Trinité	**24, 71**	**A**
48	vendredi 23.5.514		*Sur la Pentecôte* [du dimanche 18.5.514]	syriaque frgs grecs	apôtres > Juifs ; sermon reporté pour consigner les baptisés	**25, [74, 92]**	**A**
49			Rom *5,12 ;* I Cor *15,28*	syriaque frg. grec	exégèse		**C**
50	mercredi 18.6.514	Daphné/ *Saint-Léonce*	*Sur saint Léonce*	syriaque	victoire sur le paganisme ; Daphné et Tripoli	**27**	**B**
51	samedi 5.7.514	Antioche/ *Saint-Domèce*	*Sur saint Domèce*	syriaque fragment grec	saint guérisseur ; contre Théodoret		**B**
52	vendredi 1.8.514	Antioche/ *sanctuaire des Macchabées*	*Sur les Maccabées*	syriaque	éloge des sept ; contre les sorts, les manichéens et les Juifs		**B**
53			*Sur la calamité d'Alexandrie*	syriaque	prévoir et annoncer la colère divine ; pénitence et aumône		**D**
54			*Contre les spectacles*	syriaque	contre les courses et le théâtre ; sur la calamité d'Alexandrie	**26**	**D**
55		Antioche/ *Grande Église*	*Λόγος συντακτικός*	syriaque	recommandations avant son départ en visite		**D**
56		Qennešrin	*Salut aux fidèles de Chalcis*	syriaque frg. grec	orthodoxie de Chalcis ; accueil de Sévère		**D**
57	mercredi 1.10.514	Qennešrin	*Sur les saints Serge et Bacchus*	syriaque	éloge des 2 martyrs ; miracles et pèlerinage		**B**
58		Cyr	*Salut aux fidèles de Cyr ; sur l'incarnation*	syriaque	christologie ; contre divers hérétiques ; éloge de Serge de Cyr		**D**
59		Cyr	*Sur l'économie*	syriaque	contre Théodoret	**64**	**D**
60		Cyr	3 R *18,21-40*	syriaque frgs coptes frg. grec	polémique et théologie		**C**

Tableaun° 5 : III - Collection des 125 Homélies Cathédrales.
3e année : novembre 514 à novembre 515.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
61**	mardi 14. 10.514	Antioche/ *Saint-Jean-Baptiste*	*Sur son retour et Jean-Baptiste*	syriaque	idéal monastique ; orthodoxie d'Antioche	**32**	**D/ B**
62		Antioche/ *Grande Église*	*Verres et charbons apportés de Palestine*	syriaque	avertissement divin : incitation aux bonnes mœurs et à la charité ; contre les usuriers		**D**
63	jeudi 25.12.514		*Sur la Nativité (= Épiphanie)*	syriaque	christologie ; rôle des femmes honorées dans la Vierge Marie	**7, 36, 83, 101, 116**	**A**
64	lundi 29.12.514	Antioche/*église* κατὰ καινήν	*Contre Théodoret ; sur les saints Innocents*	syriaque	Reprise : christologie et exégèse (*Lc* 22,43)	**59, (8)**	**D (B)**
65	jeudi 1.1.515	Antioche/ *Saint-Ignace*	*Sur saints Basile et Grégoire*	syriaque	docteurs et pasteurs ; saint Ignace ; théologie	**9, 65, 84 102**	**B**
66	mardi 6.1.515		*Sur l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs	baptême et tentation de Jésus : exégèse et théologie	**10, 38, 85, 103, 117**	**A**
67	lundi 2.2.515	(Antioche/ *église de la Théotokos*)	*Sur la Sainte Mère de Dieu et Vierge Marie*	syriaque frgs grecs	exégèse et christologie	**14**	**A**
68	dimanche 22.2.515	(Antioche/ *Grande Église*)	*Sur le devoir du jeûne*	syriaque	les jeûnes bibliques : exégèse et théologie ; appel à la conversion	**16, 39, 87, 105, 120**	**A**
69	dimanche 22.2.515 (soir)	Antioche/ *entrée du baptistère*	*Sur la préparation à l'entrée du baptistère*	syriaque	jeûne, baptême et purification	**17 ?, 40, 88, 106, 121**	**A**
70	mercredi 15.4.515		*Mercredi saint*	syriaque frgs grecs	catéchèse (3) : théologie ; sens du rituel ; contre les spectacles 32	**21, 42, 90, 109, 123**	**A**
71	jeudi 25.5.515		*Ascension*	syriaque	liturgie et théologie ; contre le cirque	**24, 47**	**A**
72	lundi 1.6.515	Antioche/ *sanctuaire de saint Michel*	*Déposition des martyrs Procope et Phocas à Saint-Michel*	syriaque frg. grec	erreur des Juifs, des Grecs, des hérétiques ; les martyrs et les anges ; angélologie		**B**
73	1.6.515 (nuit)	Antioche/ *sanctuaire des 40*	*Sur le saint martyr Barlaha*	syriaque	(bref) éloge du saint martyr ; christologie		**B**
74	vendredi 12.6.515		Ac *3,1-2 (jeûne des Apôtres)*	syriaque frg. grec	charité ; devoir de prédication ; exégèse	**92, [48]**	**A**
75	dimanche 21.6.515	Antioche/ *Saint-Julien*	*Sur le saint martyr Julien*	syriaque	éloge du saint martyr guérisseur et de sa mère ; contre le cirque		**B**
76	dimanche 26.7.515		*Sur les étrangers enterrés au* πανδέκτης	syriaque	homélie reportée du 21.7. ; charité ; contre les spectacles		**A + D**
77			*Cohérence des Évangiles de la Résurrection*	grec syriaque frg. copte	Exégèse ; devoir d'explication de l'évêque ; contre les spectacles		**C**
78	dimanche 6.9.515	Antioche/ *sanctuaire des 3 martyrs* ?	*Sur les martyrs Tarachos, Probos et Andronicos*	syriaque [cf. Actes grecs n° 2] ***	récit et éloge des martyrs ; à genoux pour prier		**B**
79			Mt *15,5-6 et 15,11 ; contre les phylactères ou amulettes*	syriaque fr. grec	Confidences ; exégèse ; contre les Juifs, les païens, l'usage pharisien de phylactères		**C + D**

** Selon une note manuscrite, cette homélie du 14/10 ouvre la troisième année du patriarcat. Cf. *PO*, t. 8, p. 254, n. 1.
*** Sévère suit exactement la seconde recension grecque des *Actes* de ces martyrs. Cf. *BHG*, t. 2, p. 218 [*BHO*, p. 220].

Tableau n° 5 : IV - Collection des 125 Homélies Cathédrales.
4[e] année : novembre 515 à novembre 516.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
80	mercredi 18.11.515	Daphné/ *Saint-Romain*	*Sur son intronisation*	syriaque frgs grecs	devoirs du patriarche et typologie du bon évêque (≠ Flavien)	**1, 35, 99**	**D + B**
81			*Sur* Mt *17,23-24*	syriaque frgs grecs	théologie ; charité		**C**
82			*Suite : sur* Mt *18,1sq*	syriaque frgs grecs	justice ; contre les courses et les spectacles		**C**
83	vendredi 25.12.515	Antioche/ *oratoire de la Vierge Marie*	*Sur la Nativité ou l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs	christologie ; les Juifs et les nations ; mariologie ; générosité d'Anastase	**7, 36, 63, 101, 115**	**A**
84	vendredi 1.1.516	Antioche/ *Saint-Ignace*	*Sur les saints Basile et Grégoire*	syriaque	vertus exemplaires ; christologie ; double culture ; prédication ; saint Ignace	**9, 37, 65, 102, 116**	**B**
85	mercredi 6.1.516		*Sur l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs	christologie	**10, 38, 66, 103, 117**	**A**
86	dimanche 17.1.516		*Sur saint Antoine*	syriaque	Athanase ; fin du paganisme ; communion	**12**	**B**
87	dimanche 7.2.516	(Antioche/ *Grande Église*)	*Sur le Carême*	syriaque	incarnation ; courses et jeux ; rôle moral des femmes ; charité : pauvres et débiteurs	**16, 39, 68, 105, 120**	**A**
88	dimanche 7.2.516 (soir)	Antioche/ *entrée du baptistère*	*Sur la préparation habituelle*	syriaque	instructions sur le baptême ; l'Église, mère spirituelle	**17 ?, 40, 69, 106, 121**	**A**
89	dimanche 13.3.516, non le 6	(Antioche/ *Grande Église*)	*Sur* Lc *10,30 sq et les toiles de mi-Carême*	syriaque	exégèse allégorique ; collecte de tissus pour les malades	**122**	**(A)**
90	mercredi 30.3.516		*Mercredi saint*	syriaque frgs grecs	cathéchèse (4) : théologie ; conversion ; contre les spectacles	**21, 42, 70, 109, 123**	**A**
91	dimanche 1.5.516		*Sur saint Athanase et contre les Jeux Olympiques*	syriaque frg. grec	docteur et véritable athlète ; contre les jeux de Daphné	**(95)**	**B + D**
92	vendredi 27.5.516		*9[e] heure du vendredi [d'or]*	syriaque	le jeûne sincère ; christologie	**74, [48]**	**A**
93		Antioche/ *Grande Église*	*Sur la synodale de Dioscore II*	syriaque	communion christologique avec Alexandrie	**(112)**	**D**
94			*Sur la généalogie du Christ*	syriaque frg. grec	*Mt* 1 : christologie ; contre les Jeux Olympiques	**95, 96**	**C**
95			*Sur la généalogie du Christ*	syriaque	accord *Mt*/*Lc* ; les jeux diaboliques de Daphné	**94, 96**	**C/D**
96			*Sur la généalogie du Christ*	syriaque frgs grecs	dernières explications	**94, 95**	**C**
97	samedi 24.9.516	Antioche/ *Saints-Étienne-et-Thècle*	*Sur sainte Thècle, proto-martyre*	syriaque	Le rôle des femmes ; Séleucie d'Isaurie et Antioche		**B**
98			Is *42,1 ;* Mt *12, 18 et 12,31-32*	syriaque frg. grec	exégèse ; contre les Juifs ; contre les hérétiques		**C**

Tableau n° 5 : V - Collection des 125 Homélies Cathédrales.
5e année : novembre 516 à novembre 517.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
99	vendredi 18.11.516	Daphné/ *Saint-Romain*	*Sur son intronisation*	syriaque	devoirs de l'évêque ; humilité ; vérité	**1, 35, 80**	**D**
100	mercredi 14.12.516	Antioche/ *Sainte-Drosis*	*Sur sainte Drosis*	syriaque	achever le *ciborium* ; le luxe des femmes	**5 ?, 114**	**B**
101	dimanche 25.12.516		*Sur la Nativité*	syriaque frgs grecs	Évangile > Loi ; proclamation de la christologie de Noël	**7, 36, 63, 83 115**	**A**
102	dimanche 1.1.517	Antioche/ *Saint-Ignace* ?	*Sur les saints Basile et Grégoire*	syriaque frgs grecs	vérité proclamée ; action sociale ; saint Ignace	**9, 37, 65, 84, 116**	**B**
103	vendredi 6.1.517		*Sur l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs frg. copte	christologie ; créanciers et débiteurs ; contre les spectacles	**10, 38, 66, 85, 117**	**A**
104			*Sur* Mt *22,15-16 et* Ga *1,9*	syriaque frgs grecs	le luxe des femmes ; anathème et repentir		**C**
105	dimanche 29.1.517	Antioche/ *Grande Église*	*Sur le saint jeûne*	syriaque frg. grec	christologie ; jeûne et clémence, charité, sincérité	**16, 39, 68, 87, 120**	**A**
106	dimanche 29.1.517 (soir)	Antioche/ *entrée du baptistère*	*Sur la préparation à l'entrée du baptistère*	syriaque	incitation à prier pour le monde et la foi orthodoxe	**17 ?, 40, 69, 88, 121**	**A**
107			*Sur* Is *19,18*	syriaque frgs grecs	réponse à l'égyptien Philippe ; exégèse ; sur les Juifs ; contre les spectacles	**108, 111**	**C**
108			*Sur d'autres questions*	syriaque frgs grecs	exégèses diverses ; les dettes ; Lampétios	**107, 111**	**C**
109	mercredi 22.3.517		*Mercredi saint*	syriaque frgs grecs	catéchèse (**5**) : le buisson ardent, exégèse et théologie ; contre les oracles et les Juifs	**21, 42, 70, 90, 123**	**A**
110	samedi 20 5 ou mardi 25 7.517 ?	Aigéai / *Saint-Thallélaios*		syriaque frg. grec	éloge du martyr local et saint guérisseur ; rencontre d'Hypatios ; Israël comme médiation		**B**
111		Aigéai	*Improvisée sur une question*	syriaque	réponses théologiques sur le Père et le Fils	**107, 118**	**D**
112	vendredi 3.11.517	Antioche/ *Grande Église*	*Sur la Dédicace et la synodale de Timothée III*	syriaque	fête de l'Église et de Constantin ; théologie de Nicée ; communion avec Timothée d'Alexandrie	**(93)**	**A + D**

Tableau n° 5 : VI - Collection des 125 Homélies Cathédrales.
6[e] année : novembre 517 à septembre 518.

HC	Date	Lieu *	Titre	Texte	Développements	cf. *HC*	Type
113			*Sur* Lc *6,20-25*	syriaque	contre l'abandon aux biens de ce monde et les spectacles		**C**
114	jeudi 14.12.517	Antioche/ *Sainte-Drosis*	*Sur sainte Drosis et ses compagnes*	syriaque	éloge de la martyre ; il faut achever son *ciborium*	**5 ?, 100**	**B**
115	lundi 25.12.517		*Sur la Nativité ou l'Épiphanie*	Syriaque frg. copte frg. grec	Exégèse : christologie de l'Emmanuel ; sur les Mages et contre astrologie	**7, 36, 63, 83, 101**	**A**
116	lundi 1.1.518	(Antioche/ *Saint-Ignace*)	*Sur les saints Basile et Grégoire*	syriaque frgs grecs	sur le pontificat ; consulat (de Magnos) ; ascèse, culture et parole divine ; évêques et modèles d'orthodoxie	**9, 37, 65, 84, 102**	**B**
117	samedi 6.1.518		*Sur l'Épiphanie*	syriaque frgs grecs	Théologie ; cécité des Juifs ; la Trinité ; instruction chrétienne	**10, 38, 66, 85, 103**	**A**
118			*Sur la prostituée (*Lc *7,36)*	syriaque	les Juifs et l'Église des nations		**C**
119	dimanche 11.2.518		*Sur les noces de Cana et le mariage*	syriaque	Exégèse de *Jn* 2,1-11 : le vin de la parole ; contre Romain de Rhosos (sur le mariage)		**C**
120	dimanche 18.2.518	(Antioche/ *Grande Église*)	*Sur l'entrée du jeûne et sur* Mt *17,14 s.*	syriaque frgs grecs	médecine, astrologie et sorcellerie ; démons et créanciers ; théologie	**16, 39, 68, 87, 105**	**A + C**
121	dimanche 18.2.518 (soir)	Antioche/ *entrée du baptistère*	*Sur le prépara-tion à l'entrée du baptistère*	syriaque	nouvelle explication du rite de clôture	**17 ?, 40, 69, 88, 106**	**A**
122	dimanche 18.3.518	Antioche/ *Grande Église*	*Sur la charpie à donner aux malades*	syriaque frgs grecs	le bon Samaritain ; appel de l'archidiacre ; christologie et charité	**89**	**A**
123	mercredi 11.4.518		*Mercredi saint*	syriaque frgs grecs	catéchèse (**6**) : la Trinité contre le manichéisme ; rite de renonciation	**21, 42, 70, 90, 109**	**A**
124			*Sur* Mt *16,13sq.*	syriaque	confession de Pierre : christologie ; contre Romain de Rhosos ; concordance des Évangiles ; Jérusalem déshonorée		**C**
125			*Sur le Trisagion*	syriaque frgs grecs	défense de la doxologie *ortho-doxe* ; innovation en liturgie ; légende de Doumas ; contre Jérusalem		

*Tableau n° 6 - Le sanctoral des panégyriques sévériens (*HC *de type B).*

saints*	**origine**	**catégorie**	**réf. *HC***	**réf. *Hymnes***	**date du panégyrique**	**calendrier jacobite**
Antoine	Égypte	ascète	12, 86	148	17 janvier	17 janvier
Athanase	Égypte (Alexandrie)	évêque et docteur	91	183	1er mai	1er mai / 11 septembre
Babylas	Antioche	évêque et martyr	11, (12)	141, 142	23 ou 25 janvier	23 janvier / 22 septembre
Barlaha	Antioche	martyr	73		1er juin (nuit)	24 avril / 24 juillet
Basile, Grégoire et Ignace	Cappadoce Antioche	évêques et docteurs ; évêque et martyr	37, 116 [B. et G.] ; 9, 65, 84, 102 [B, G, I]	184, 185 [B. et G.] ; 180 [I.]	1er janvier	1er janv. [B.], 25 janv. [G.], 1er janvier/ 17 octobre [I.]
Domèce	Cyrrestique (perse)	martyr	51		5 juillet	5 juillet / 7 septembre
Drosis	Antioche (fille de Trajan)	martyre	3 (?), 100, 114	161, 162	14 décembre	14 décembre
Étienne	*NT*	proto-martyr	7	127, 128	26 (27 ou 28) décem-bre	27 ou 28 décembre
Jean-Baptiste	*NT*	ascète et martyr	32, 61 (10)	123, 124, 125, 126	23 septembre/ 14 octobre (6 janvier)	15 décembre / 7 janvier
Julien	Cilicie (Anazarbe)	martyr	75		21 juin	21 juin
Léonce	Phénicie (Tripoli)	martyr	27, 50	138	18 juin	18 juin
Lucien	Antioche	martyr	(10)		(6 janvier)	24 octobre
Maccabées	*AT*	martyrs	52	149, 150	1er août	1er août
Martyrs [quarante]	Cappadoce (Sébaste)	martyrs	18, 41	155, 156, 157, 158	8 et 9 mars (nuit)	7 au 14 mars, le samedi
Procope et Phocas	Palestine Pont	martyrs	72		1er juin 515, reliques au Michélion	1er juin [Phocas]; 8 juillet [Procope]
Romain	Antioche	martyr	1 bis, 35, 80, 99		18 novembre	18 novembre
(Serge et Bacchus)	Euphratésie S. (Reṣāfā-Sergiopolis)	mégalo-martyrs	57 (à Chalcis)	143, 144 [S. et B.], 145 [S.]	1er octobre	3 mai / 1er septembre/ 7 octobre
Syméon Stylite	Syrie (Qal'at Sim'ān)	ascète	30	147	2 septembre	27 juillet / 2 septembre
(Thallélaios)	Cilicie (Aigéaï)	martyr	110 (à Aigéaï)		25 juillet (rencontre d'Hypatios)	
Tarachos, Probos et Andronicos	Cilicie (Anazarbe)	martyrs	78		6 septembre	6 septembre
Thècle	Antioche	proto-martyre	97	160	24 septembre	23 ou 24 septembre
Théodore [*Theodorus tiro*]	Pont (Amasée)	martyr	26		entre le 27 mai et le 17 juin	
(Thomas)	*NT*	apôtre	28 (à Séleucie)	133 [Jean et Thomas]	3 juillet	3 juillet

* Les noms entre parenthèses correspondent à des homélies données en dehors d'Antioche.

Références
BHG ; *BHO* ; Grumel, *La chronologie*, p. 339-340 ; Nau, « Un martyrologue et douze ménologues syriaques », *PO*, t. 10, p. 135-151.

TROISIÈME PARTIE

LE PATRIARCHE D’ORIENT

Introduction

Patriarche d'Antioche avec juridiction sur la plus grande partie du diocèse d'Orient, Sévère se propose à la fois d'en réunir toutes les Églises dans sa communion théologique et de compléter la christianisation de la région. Pour ce faire, il lui importe d'abord d'affirmer l'autorité du siège apostolique, en union dogmatique avec les autres patriarcats qui composent l'Église impériale. Des procédures d'adhésion et une administration rigoureuse de ces dernières réalisent progressivement le premier objectif, grâce à l'action des partisans de Sévère, de conditions diverses, déployés dans les provinces, et grâce à ses interventions personnelles dans les affaires locales. Les événements qui marquent, de 512 à 518, la politique religieuse d'Anastase dessinent aussi les étapes vers la constitution de la communion sévérienne, tant l'empereur et le patriarche ont partie liée, non seulement du fait de leurs choix doctrinaux convergents, mais selon la logique institutionnelle, alors exprimée par l'*Hénotique*.

L'éradication des vestiges du paganisme hellène et la mission chrétienne auprès de populations indigènes demeurées encore païennes ne concerne qu'indirectement le débat théologique. Elles entrent cependant dans les prérogatives naturelles du patriarche oriental. Sévère se montre particulièrement soucieux de cet apostolat et fait servir à son accomplissement l'autorité qu'il s'est acquise dans le combat christologique.

* Pour l'activité déployée par Sévère en Orient, entre 512 et 518, la principale référence bibliographique demeure Honigmann 1951, p. 15-154. Des synthèses partielles restent cependant fort utiles : Lebon 1909, p. 55-66 ; Duchesne 1925, p. 30-42 ; Schwartz 1934, p. 247-258 ; Bardy 1939, p. 309-320 ; Charanis 1947, p. 76-77, 98-109 ; Van Roey 1953, p. 345-350 ; De Halleux 1963, p. 76-96 ; Frend 1973, p. 266-270 ; *Id.* 1976, p. 77-79 ; *Id.* 1978, p. 221-233 ; Gray 1979, p. 40-44 ; Grillmeier 1990, p. 394-403, 433-442 ; Maraval 1998, p. 129-140.

I

L'autorité d'Antioche

Dès le 16 novembre 512, Sévère entend fermement affirmer ses prérogatives comme patriarche d'Antioche [1], cherchant aussitôt à réunir toutes les Églises du diocèse oriental dans sa communion doctrinale. Celle-ci se constitue, au plan juridique, par l'établissement de documents appropriés, qui enregistrent et déterminent de ce fait, dans la pratique, une réelle unité liturgique et sacramentelle. Dans les provinces, des réseaux complexes de correspondants et d'amis, situés à divers degrés de responsabilités ecclésiales ou civiles, veillent à la cohésion de l'ensemble par les informations qu'ils font remonter au siège apostolique et en prêtant un concours efficace à la solution de difficultés locales. Les lettres du patriarche aux évêques et aux abbés, aux chancelleries locales, voire les voyages qu'il entreprend, principalement au titre de la *uisitatio pastoralis*, manifestent enfin sa volonté d'asseoir partout son autorité.

I. L'UNION DES ÉGLISES ORIENTALES

A. Instruments juridiques

1. Documents internes

L'adhésion des évêques orientaux à la communion sévérienne se réalise par leur acceptation formelle des résolutions synodales, qui tissent entre les signataires un lien sacramentel et juridique [2]. Le procès verbal du sacre (**n° 2**), qui porte douze paraphes [3], la prosphonèse **n° 4**, qui en comprend treize [4], constituent ainsi les deux premiers documents de cette nature, que confirment les résolutions majoritairement adoptées au printemps 513 (**n° 10**). Dans la suite, la régularité du synode patriarcal bisannuel assure la confirmation de ces engagements. En 515, une réunion de Tyr (***n° 31***) présente peut-être un caractère plus solennel. Des ralliements individuels peuvent intervenir aussi, entre les sessions ordinaires ou à l'occasion de celles-ci, donnant lieu à une profession de foi particulière, assortie d'une lettre explicative [5]. De même, l'intronisation d'un nouveau métropolite implique l'envoi d'une lettre synodique au patriarche, comme on le voit en Isaurie (**n° 66**). La longue liste des bannis de 519 [6] révèle *a contrario* la solidité de l'union que Sévère avait pu construire. Il faut noter que celle-ci reposait également sur les condamnations, prononcées collégialement par l'assemblée synodale, à l'encontre des adversaires dogmatiques du patriarche [7], soudant les Églises autour de ce dernier comme autant d'anathèmes. On a relevé enfin que la chancellerie d'Antioche assurait un suivi fort efficace des adhésions ou des abstentions épiscopales : en témoignent la convocation délivrée à l'évêque Indakos de Korykos (**n° 50**) ou l'évocation par Sévère de la lettre d'adhésion de Denys de Tarse.

1. Évagre marque bien, à propos de la dissidence des évêques de Syrie IIe, que Sévère était fort conscient de « la majesté d'un si puissant épiscopat » (τὸν τῆς τοσαύτης ἐπισκοπῆς ὄγκον) ; *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 133, l. 25-26. Voir Whitby 1998, p. 337, n. 37.
2. De Vries 1957, p. 116.
3. Denys de Tarse (Cilicie Ire), Nicias de Laodicée (Syrie Ire), Philoxène de Mabboug (Euphratésie), Pierre de Béroia (Syrie Ire), Siméon de Qennešrin (Syrie Ire), Marion de Sura (Euphratésie), Eusèbe de Gabboula (Syrie Ire), Silvain d'Ourim (Euphratésie), Serge de Cyr (Euphratésie), Jean d'Europos (Euphratésie), Philoxène de Doliché (Euphratésie), Julien de Salamias (Phénicie libanaise) ; **pl. I**.
4. Mêmes signataires, à l'exception de Denys de Tarse, mais avec Marinos de Béryte (Phénicie maritime) et Eustathe de Perrhé (Euphratésie) ; **pl. I**.
5. Denys de Tarse, consécrateur en 512 (**n° 2**), avait apparemment refusé son adhésion formelle aux anathèmes de la prosphonèse **n° 4**. Il dut y souscrire ensuite, devant le ralliement assez général acquis à Sévère, au synode du printemps 513 (**n° 10**). Le patriarche lui rappellera d'ailleurs ses engagements, en des termes fort éclairants quant à la procédure ; *SL*, Brooks, IV, 4, p. 293, l. 20 - 294, l. 1-5 [260, l. 12-16] : ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܫܡܗ: ܠܘܬ ܬܘܕܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬ ܫܘܒܚܐ. ܘܡܦܘܪܩܐ ܕܟܫܠܐ ܗܢܘܢ ܕܦܠܓܘ ܠܚܕܝܘܬܐ ܕܥܕ̈ܬܐ ܩܕܝ̈ܫܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܨܒܝܢܐܝܬ ܘܠܐ ܡܢ ܐܢܫ ܐܬܩܛܝܪܬܘܢ ܐܫܬܘܕܝܬܘܢ: ܘܒܐܝܕܐ ܘܒܟܬܒܬܐ ܚܬܡܬܘܢ. (*Volontairement et sans être forcé par personne, vous avez confessé tout ce qui constitue une profession de foi orthodoxe et une renonciation aux offenses qui ont divisé l'unité des saintes Églises de Dieu, ratifiant cela de votre main et dans une lettre*).
6. Honigmann 1951, p. 145-148.
7. **N° 18** ? (Zébad), **n° 27** (évêques dissidents de Syrie IIe), **n° 29** (Épiphane de Tyr), **n° 32** (Julien de Bosra), **n° 33** (Pierre de Damas), **n° 65** (résolution d'enquête sur l'évêque de Béryte). Adressée au synode cilicien, la demande de condamnation posthume de Romain de Rhosos va dans le même sens (**n° 59**).

2. Accords extérieurs au patriarcat oriental

Au-delà du ressort d'Antioche, l'union des Églises répond à la volonté du pouvoir impérial, dont l'*Hénotique* constitue précisément la politique officielle, depuis 482. L'échange de lettres synodiques (ἀμοιβαῖοι συλλαβαί, τὰ συνοδικά/ ܣܘܢܗܘܕܝܩܝܬܐ ܚܠܝܦ̈ܬܐ, ܐܓܪ̈ܬܐ) avec les autres patriarches scelle donc une communion apostolique dont la réalisation, au moins partielle, conforte Sévère aux yeux d'Anastase, valorisant du même coup la base dogmatique des accords conclus. On comprend ainsi la position volontariste exprimée, dès 512, par le nouveau pontife antiochien dans sa prosphonèse (**n° 4**). L'acceptation des documents **n° 5** et **11** par le siège d'Alexandrie semble assez facilement obtenue de Jean III Nikiotès et prélude à celle des synodiques de ses successeurs Dioscore II (**n° 34**), en 516, et Timothée III (IV) (**n° 35**), en 517, par le patriarche d'Antioche. Timothée Ier de Constantinople en eut, semble-t-il, moins de peine à recevoir les lettres **n° 6** et **12**, malgré quelques réticences impériales (***n° 13***) et le climat implicitement chalcédonien qui prévalait dans la capitale. En 518, à l'avènement de Jean II Kappadokès, Sévère n'exclut pas d'abord de voir perdurer cette entente [8] et confie son sentiment (mêlé) à Éleusinios de Sasime [9]. Bien que le diocèse du Pont relevât en droit de l'autorité de Constantinople depuis 451 [10], plusieurs évêques de Cappadoce, paraissent être entrés d'eux-mêmes dans la communion du patriarche antiochien : outre Éleusinios de Sasime, un ancien partisan [11], on trouve encore Proclos de Colonée [12], en Cappadoce IIe, et Astérios de Nysse [13], en Cappadoce Ire, parmi ses adhérents. Sotérichos, évêque métropolitain de Césarée (Cappadoce Ire) et primat du Pont [14], propose alors une *convention d'union et de conjonction* (ܡܩܒܠܐ ܕܫܘܝܘܬܐ ܘܢܩܝܦܘܬܐ) avec les sièges d'Antioche et d'Alexandrie. Sévère refuse un accord purement doctrinal, car, semble-t-il, dépourvu d'anathèmes (**n° 42**). Il admet en revanche le ralliement de Castor de Pergé (Pamphylie) [15], qui comporte bientôt des implications juridictionnelles (**n° 62**).

B. Professions et anathèmes

1. La route royale (ὁδὸς βασιλική/ܐܘܪܚܐ ܡܠܟܝܬܐ)

La communion réalisée par Sévère en Orient se définit négativement par la condamnation explicite de Chalcédoine et de ses adhérents [16]. L'*Hénotique* est interprété comme une annulation formelle du concile de 451, selon le principe théologique de précision, dont ne cesse de se réclamer le patriarche. Une censure de la doctrine eutychianiste accompagne nécessairement le rejet de celle des deux natures : il faut, déclare Sévère, se tenir à distance des deux hérésies opposées, « loin de l'erreur chalcédonienne et diphysite et (loin) également de l'imagination athée d'Eutychès » [17]. Selon l'image biblique (*Nb* 20,17), il appelle *route royale* ce juste milieu, où il situe la vérité [18]. Positivement, Sévère promeut en toute circonstance une stricte fidélité à la pensée de « saint Cyrille [d'Alexandrie], dont on peut dire que le moindre mot est une loi pour l'Église » [19].

2. Mise en application du principe de précision (ἀκρίβεια/ ܚܬܝܬܘܬܐ)

Ces bases doctrinales fondent les documents synodaux, ainsi que les conventions d'adhésion, formulaires de rétractation ou professions d'orthodoxie, élaborés par la chancellerie patriarcale pour conjurer les dissidences. On fait ainsi parvenir à Tarse (Cilicie Ire) un exemplaire préétabli de *satisfaction* dogmatique (πληροφορία/ܦܠܪܘܦܘܪܝܐ) à souscrire par l'archimandrite Marc (**n° 58**). De même les notaires de Sévère composent-ils sans doute la *confession de foi* (πρόγραμμα τῆς πίστεως/ ܦܪܘܓܪܡܬ ܕܗܝܡܢܘܬܐ [ܦܪܘܓܪܐܡܐ ܐܘܟܝܬ]), à afficher sur la porte du couvent Saint-Thomas de Séleucie de Piérie, après les débordements du moine Pélage (**n° 53**). La pratique se répand jusque dans l'intérieur : au niveau de deux simples villages du diocèse de Laodicée (Syrie Ire), Minidos et Varis, on voit le prêtre local, un dénommé Gennadios, exiger lui-même de chalcédoniens

8. Avant son ordination, le nouveau patriarche de Constantinople avait condamné le concile de Chalcédoine et semble avoir dépêché, avant le 20 juillet, une synodique d'avènement qui ne remettait pas en cause la communion de Sévère ; voir Grumel 1972, n° 206 et 207.
9. *SL*, Brooks, VI, 1, p. 406, l. 21 - 407, l. 4 [360, l. 23 - 361, l. 5].
10. Canon 28 de Chalcédoine, *CConcOec*, p. 92-93.
11. Libératus indique qu'il correspondait, entre 508 et 511, avec Sévère, alors à Constantinople : *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re vera* XIX], p. 133, l. 20 ; la *Lettre à Alcison* le montre associé à Philoxène de Mabboug contre Flavien d'Antioche : *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 128, l. 11-12 [Festugière, p. 339, l. 19-20] ; Sévère le présente explicitement comme son adhérent : *SL*, Brooks, I, 24, p. 93 [83] (été 515) ; *CL*, Brooks, n° 46, *PO*, t. 12, p. 319 (516/517) ; *CPG* 7070.3, Brock, n° 26 ; c'est un correspondant bien attesté du patriarche entre 516 et 518 : *CL*, n° 10-12, *PO*, t. 12, p. 201-207 ; *SL*, VI, 1, p. 405-409 [359-363]. Voir **n° 42** et Honigmann 1951, p. 114-115.
12. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93 [83] (été 515) ; *CL*, Brooks, n° 46, *PO*, t. 12, p. 319 (516/517). Voir **n° 42** et Honigmann 1951, p. 116, 146. Proclos figure sur la liste des bannis de 519.
13. *CL*, Brooks, n° 46, *PO*, t. 12, p. 318 (516/517). Voir **n° 42** et Honigmann 1951, p. 113.
14. Canon 2 et 28 de Chalcédoine, *CConcOec*, p. 46-47 et 92-93.
15. *SL*, Brooks, IV, 3, p. 292 [259].
16. Voir **n° 4** et **10**. La nécessité de l'anathème fait ainsi l'objet des *HC* 29 et 104, comme de la lettre au moine Charisios ; *CL*, Brooks, n° 37, *PO*, t. 12, p. 292-293F.
17. *HC* 35, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 446, l. 20-22 [447, l. 17-18] : ܒܪ ܠܘܩܒܠܐ ܡܢ ܛܥܝܘܬܐ ܗܝ ܟܠܩܕܘܢܝܬܐ ܘܬܪܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ [...] ܘܐܦ ܡܢ ܦܢܛܣܝܘܬܐ ܗܝ ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܕܐܘܛܘܟܐ
18. *Ibid*., l. 23-25 [20-21] ; *SL*, Brooks, I, 27, p. 98, l. 15-19 [88, l. 14-18] ; 57, p. 194, l. 15-16 [175, l. 23-24] ; 60, p. 207, l. 15 [186, l. 5].
19. *SL*, Brooks, I, 9, p. 49, l. 22-23 [45, l. 15-16] : ܘܩܕܝܫܐ ܩܘܪܝܠܘܣ. ܕܗܘ ܕܡܠܘܣܡܐ ܕܙܥܘܪܬܐ ܢܐܡܪ ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܠܟܠ ܒܪܬ ܥܠܡ

des *demandes de confession* (ܒܥܘ̈ܬܐ ܡܘ̈ܕܝܢܘܬܐ) et des *rétractations écrites et formelles* (ܦܘܪ̈ܫܐ ܟܬܝܒܐ ܘܢܡܘܣܝܐ)[20].

Le principe de précision, auquel se tient fermement Sévère dans la constitution de sa communion orientale, implique de peser toujours et de vérifier chaque terme de toute convention dogmatique. Il rappelle ainsi à Dioscore II qu'on ne saurait en effet s'engager dans le vague : « Je ne peux pas approuver les propositions de Votre Piété et il n'est pas raisonnable non plus pour moi de juger des écrits de l'autre partie comme d'une certitude, même si c'était un ange qui les formulait : comment puis-je ratifier des propos tenus sans témoins et qui sont invérifiables, tandis que nous sommes à distance [l'un de l'autre] ?»[21] On s'expose autrement à commettre l'erreur dogmatique et à communiquer avec un hérétique ou un communiquant d'hérétiques. Or il s'agit là d'une faute majeure, quand elle est intentionnelle[22]. Même involontaire, elle constitue toujours un mauvais pas, comme le patriarche l'écrit à propos de l'évêque d'Arca (Phénicie maritime)[23]. Dans une lettre à l'Égyptien Zacharie de Péluse, qu'il tente de rallier, il adjure enfin son correspondant de ne pas se fier à la qualité ni au rang hiérarchique de ses interlocuteurs, mais de mesurer plutôt leur orthodoxie : « Ne pense pas que, du fait que tu communiques avec ceux qui tiennent les maisons qui sont des oratoires et que tu dis pour cela communier avec l'Église, tu dis quelque chose de sensé. Cet argument est enfantin et ridicule : car l'Église est une collectivité d'hommes pieux, rassemblés en communion par une juste croyance[24]. »

C. La question des diptyques

1. Exactitude de principe et prudence en pratique

L'exactitude et la rigueur doctrinales reçoivent une traduction liturgique plus nuancée sur le chapitre des diptyques, qui pourtant manifestent aux fidèles la communion constituée. Sévère adopte à cet égard une ligne de conduite à la fois ferme et souple. Il exige partout la radiation des noms des signataires du concile de Chalcédoine[25] et des « nestoriens »[26], comme partisans avérés du dogme des deux natures. « J'entends que chacun doit ôter des sacrées tablettes, écrit-il à Solon de Séleucie d'Isaurie, les noms de ceux qui ont signé le pacte impie de Chalcédoine. »[27] Toutefois le souci de l'union des Églises impose qu'on écarte toute surenchère, ce qui pourrait être localement vécu comme une provocante humiliation. Il convient donc de fermer les yeux sur le cas des hénoticiens d'ancienne mode, peut-être diphysites *in petto*, d'autant que la mention de morts douteux ne saurait affecter la validité des oblations orthodoxes[28]. « Pour les autres [que les opposants actifs ou les signataires de 451], indique Sévère à Solon, on doit garder le silence et attendre le moment opportun pour progresser vers l'excellence. »[29] Le principe de précision se heurte ici à une nécessaire modération pratique, qualifiée de *politique* (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) par Philoxène de Mabboug[30] et que le patriarche définit lui-même très explicitement dans une lettre aux moines de Tagaï : « Et aussi, en ce qui concerne les noms, nous devons distinguer et examiner selon les époques, considérer ce qu'il convient de désirer dans les unions et ne pas être troublés par les circonstances ni confondre ce qui ne doit pas l'être, suscitant ainsi des dissentiments entre nous. »[31]

La correspondance patriarcale apparaît alors comme émaillée de multiples recommandations, allant dans le sens de la prudence. Sévère annonce d'ailleurs à l'archimandrite Néon de Tagaï l'envoi d'un dossier récapitulatif de ces instructions pacifiques[32]. On pourrait en quelque sorte le reconstituer à partir des fragments qui nous sont conservés à ce propos dans les *CL*. À Théophane le Scholastique[33], par exemple, le patriarche rappelle qu'en 475, par sa signature de l'*Encyclique* de Basilisque, Timothée Ælure entrait lui-même en communion avec Pierre d'Antioche, Anastase de Jérusalem et Paul d'Éphèse, sans exiger d'eux aucune radiation de leurs prédécesseurs chalcédoniens[34]. Au

20. *SL*, Brooks, V, 2, p. 317 [282].

21. *CL*, Brooks, n° 50, *PO*, t. 12, p. 325, l. 3-6 [13-17] : ܘܠܐ ܕܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܡܢ ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܕܝܠܟ ܕܐܫܠܡ ܡܫܟܚ ܐܢܐ: ܘܠܐ ܠܗܠܝܢ ܕܡܢ ܗܘ ܓܒܐ ܐܚܪܢܐ ܐܬܟܬܒ: ܢܡܘܣܘܬܐ ܐܝܬܝܗ̇: ܕܐܝܟ ܕܥܠ ܫܪ̈ܝܪܬܐ ܐܦܣܘܩ ܕܝܢܐ: ܐܦܠܐ ܐܢ ܡܠܐܟܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܗܘ ܕܠܗܠܝܢ ܐܡܪ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܠܐ ܣܗ̈ܕܐ ܘܕܠܐ ܒܘܚܢܐ: ܟܕ ܪ̈ܚܝܩܝܢ: ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܠܡܫܪܪܘ܀ = *SWSyrTr*, n° 33/78.

22. *SL*, Brooks, IV, 5, p. 296, l. 6-8 [262, 19-21].

23. *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297, l. 14-16[264, l. 19-21].

24. *SL*, Brooks, IV, 1, p. 283, l. 15-21 [250, l. 18-24] : ܠܐ ܓܝܪ ܬܣܒܪ ܠܟ: ܕܒܠ ܕܡܫܬܘܬܦ ܐܢܬ ܠܗܢܘܢ ܕܐܚܝܕܝܢ ܒ̈ܬܐ ܗܢܘܢ ܕܒܝܬ ܨܠܘܬܐ. ܘܐܡܪ ܐܢܬ ܡܛܠ ܗܕܐ ܕܠܥܕܬܐ ܡܫܬܘܬܦ ܐܢܬ. ܕܡܕܡ ܚܟܝܡܐ ܐܡܪ ܐܢܬ. ܫܒܪܬܐ ܗܝ ܓܝܪ ܗܕܐ ܡܠܬܐ ܘܡܓܚܟܢܝܬܐ. ܥܕܬܐ ܓܝܪ ܟܢܘܫܝܐ ܕܓܒ̈ܪܐ ܫܦܝ̈ܪܐ ܕܚܠܬܐ. ܕܡܠܝܢ ܒܬܪܝܨܘܬܐ ܠܘܬ ܚܕܐ ܐܘܝܘܬܐ ܐܝܬܝܗ̇.

25. Jean Rufus rapporte celle de Basile de Séleucie d'Isaurie, dans sa plérophorie n° 23 ; Nau, *PO*, t. 8, p. 56. Voir Honigmann, 1951 p. 86.

26. De même Sévère reproche-t-il au métropolite Denys la mention de Nestorius parmi les martyrs commémorés à Tarse (Cilicie Ire) ; *SL*, Brooks, I, 24, p. 94 [84].

27. *SL*, Brooks, I, 19, p. 75, l. 20 - 76, l. 1 [68, l. 18-20] : ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ: ܗ̇ܝ ܕܘܠܐ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܠܦܢ̈ܩܐ ܕܩܘܕܫܐ ܠܫܡ̈ܗܐ ܕܗܢܘܢ ܕܐܬܪܡܘ ܐܒܕܐ ܒܐܝܠܝܢ ܕܐܬܬܦܪܣ ܒܟܠܩܝܕܘܢܐ.

28. *CL*, Brooks, n° 45, *PO*, t. 12, p. 313-315.

29. *SL*, Brooks, I, 19, p. 76, l. 1-3 [68, l. 20-22] : ܡܛܠ ܕܝܢ ܗܢܘܢ ܐܚܪ̈ܢܐ: ܢܫܠ ܘܢܟܬܪ ܠܙܒܢܐ ܕܘܪܫܐ. ܠܡܣܬܩܠܘ ܕܠܘܬ ܗ̇ܝ ܕܡܝܬܪܬܐ.

30. *Ep. dog. XVII*, Lebon, p. 202 [213] ; *XVIII*, p. 175 [183]. Sur l'emploi de ce mot au sens de « modération » ou de « tolérance », voir De Halleux 1963, p. 85, n. 59.

31. *SL*, Brooks, V, 3, p. 320, l. 4-7 [285, l. 4-10] : ܐܦ ܡܛܠ ܫܡ̈ܗܐ ܕܝܢ: ܘܙܕܩ ܕܢܦܪܫ ܙܒ̈ܢܐ ܘܢܒܚܘܢ. ܘܢܬܚܙܐ ܕܐܝܠܝܢ ܘܠܐ ܠܡܬܪܓܓܘ ܒܚܘܝ̈ܕܐ ܕܐܝܟܢܐ ܢܗܘܘܢ. ܘܠܐ ܢܬܥܠܥܠ ܐܝܟ ܕܐܬܝܐ ܘܢܫܠܛ ܗܠܝܢ ܠܐ ܡܬܬܠܚܠܚܢܐ. ܘܢܥܒܕ ܦܠܓܘܬܐ ܠܘܬܢ:

32. *SL*, Brooks, V, 3, p. 320, l. 10-13 [285, l. 12-16].

33. *PLRE* 2, p. 1108 : Theophanes 2.

34. *CL*, Brooks, n° 42, *PO*, t. 12, p. 308-309 = *CPG* 7071.65, Chabot, p. 240 [107].

grammairien Urbain [35], exerçant sans doute son enseignement à Constantinople [36], il écrit encore que la mention de quelques noms hétérodoxes pèse somme toute assez peu au regard de l'union des Églises [37]. Cyrille d'Alexandrie lui-même, écrit-il encore au scholastique Hippocrate [38], après avoir condamné la doctrine de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, recommandait à Proclos de Constantinople de ne pas faire procéder à leur radiation des diptyques, en raison de la dévotion que leur mémoire inspirait en Orient [39].

2. La mémoire de Pierre Monge

En une occasion décisive, dont il devra se justifier à deux reprises devant ses correspondants alexandrins, les *presbytéroi* (?) Ammonios, Olympiodore et Pierre [40], Sévère a personnellement sacrifié son intransigeance passée par souci de la concorde des Églises. Désireux en effet de rétablir avec Alexandrie l'union rompue entre Jean III et Flavien II, il accepte, après l'envoi de sa propre synodique (**n° 5**), d'honorer également la mémoire de Pierre Monge, prédécesseur hénoticien du patriarche alexandrin, qui avait été le véritable inaugurateur, en 482, de la formule imaginée par Acace de Constantinople et l'empereur Zénon. Pierre l'Ibère et ses disciples, auxquels se joindra Sévère lui-même, dans leur intransigeant réduit de Gaza, avaient alors rompu avec Pierre Monge, daubé l'*Hénotique*, rejeté aussi bien la communion d'Alexandrie que celle de Jérusalem et s'étaient installés dans une position extrême, que leurs adversaires des deux bords stigmatisèrent bientôt, en leur apposant la durable étiquette d'« acéphales ». Passé de sa cellule de Maïouma au trône patriarcal antiochien, Sévère n'hésite pourtant guère, en 512, devant la nécessaire alliance alexandrine et s'en explique assez clairement, sinon sans embarras. En 536, le rapport des moines de Constantinople au patriarche Ménas ne manquera pas de l'accabler sur ce point [41].

3. Consignes de modération en Isaurie

En Isaurie, Sévère va d'ailleurs payer ses appels à la prudence de la défection de certains évêques et clercs. Très vite, il doit signifier à Mousonios de Méloé que l'union des Églises constitue l'objectif essentiel, que la liturgie des diptyques doit la symboliser et la réaliser, au plan sacramentel, et non la compromettre, avec des radiations tatillonnes [42]. Loin de se calmer, son correspondant vient incriminer l'ensemble du synode oriental (**n° 21**) et, s'imposant au métropolite Solon de Séleucie, exige une révision générale des listes civiles et ecclésiastiques de la province, au risque de susciter les pires désordres (**n° 41**). Calliste, l'archidiacre de Solon, refuse quant à lui la communion de Sévère et de Philoxène de Mabboug, qui n'ont pas rayé des diptyques d'Antioche et de Hiérapolis les patriarches hénoticiens Pierre le Foulon et Palladios, non plus que le métropolite Étienne, leurs prédécesseurs respectifs et supposément compromis (**n° 39**). On ne peut cependant taxer de laxisme les deux implacables docteurs, mais d'un simple réalisme politique, plus vif d'ailleurs chez l'Euphratésien, semble-t-il. Sévère ne retranche rien de ses exigences doctrinales à l'endroit des évêques vivants, dont la communion implique, à ses yeux, une explicite condamnation de Chalcédoine. Pour les

35. *PLRE* 2, p. 1188 : Urbanus 2.
36. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 37, l. 6-7 [8-9].
37. *CL*, Brooks, n° 44, *PO*, t. 12, p. 310-311.
38. *PLRE* 2, p. 566 : Hippocrates.
39. *CL*, Brooks, n° 46, *PO*, t. 12, p. 316. En 536, le *Libelle des moines* au patriarche Ménas de Constantinople retient, à fin polémique, la prudence de Sévère au sujet des diptyques comme une preuve de transgression ; *GPG* 9329.3, Schwartz, p. 41, l. 5-9 : Οὐδὲν ἦν αὐτῷ πρὸς τὸ τῆς συνεχοῦς παραβασίας ἐμπόδισμα. Τὴν γὰρ ἐν Χαλκηδόνι ἁγίαν σύνοδον ἐφ´ ἑκάστην ὡς εἰπεῖν ἀναθεματίζειν τολμῶν, ἐκοινώνει ταύτῃ, πολλοὺς τῶν συνεδρευσάντων ἐν αὐτῇ τῇ κατὰ Χαλκηδόνα ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ὑπ´ αὐτὸν ἐπισκόπων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐχόντων διπτύχοις (*Rien ne pouvait empêcher ses transgressions continuelles. Alors qu'il osait anathématiser pour ainsi dire chaque jour le saint concile de Chalcédoine, il communiquait avec ce même concile en gardant dans les saints diptyques le nom de beaucoup d'évêques qui avaient siégé dans le saint concile de Chalcédoine et qui relevaient de son diocèse*).
40. *CL*, Brooks, n° 38, *PO*, t. 12, p. 294-295 ; *SL*, Brooks, IV, 2, p. 287-289 [254-256].
41. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 33-38 : Ἐπειδὴ καὶρον ἔσχεν ὑφαρπάσαι τὸν τῆς Θεουπολιτῶν εὐαγῆ θρόνον, εἰρωνεύεται πάλιν ἐξ ἀντιστρόφου τοῦτο δέχεσθαι τὸν Ἀλεξανδρείας πρόεδρον ὑποτρέχων καὶ Πέτρον ὃν καλοῦσι Μογγόν, κατὰ τὸν αὐτοῦ ἑνωτικοῦ τὸν τῆς Ἀλεξανδρέων ὑφαρπάσαντα θρόνον, ἐν τοῖς ἱεροῖς τῆς Θεουπολιτῶν ἐκκλησίας τίθησι διπτύχοις, καταλιπὼν πάντας τοὺς ἀποπλανηθέντας παρ᾽αὐτοῦ ἐπὶ τούτῳ, καὶ διδαχθέτας παρ᾽αὐτοῦ διὰ Πέτρον ὀφείλειν ἀπορρήγνυσθαι τῆς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν ἐκκλησίας (*Lorsqu'il trouva une occasion de s'emparer du vénérable trône de Théoupolis, il fit de nouveau volte-face, feignit de recevoir l'*Hénotique *et de courir après le patriarche d'Alexandrie, plaça Pierre, dit Monge, qui avait usurpé le trône d'Alexandrie à l'époque de l'*Hénotique*, dans les saints diptyques de l'Église de Théoupolis, abandonnant ainsi tous ceux qu'il avait induits en erreur et à qui il avait enseigné qu'ils devaient se séparer de l'Église d'Alexandrie à cause de Pierre*). On trouve un écho déformé de cette polémique dans la relation de Libératus ; *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re uera* XIX], p. 133, l. 13-18 : *Is enim Severus dum sederet prius in monasterio Iberi, non suscipiebat Zenonis edictum nec Petrum Mongon ; deinde sedens in abbatis Romani et Mamae, qui post eum fuit, monasterio, [et] exinde missus est permanere Constantinopolim apocrisarius et fit inter eos qui Petri Mongi erant, dumque obiceretur ei quomodo prius anathematizabas Petrum, dicebat quia Petrum anathematizavi Apameum* (*Tant qu'il se trouvait au monastère de l'Ibère, Sévère n'acceptait pas l'édit de Zénon, ni Pierre Monge. Ensuite, il séjourna au monastère des abbés Romain puis Mamas, qui lui succéda, et, de là, fut envoyé à Constantinople pour y demeurer comme apocrisiaire. Il devint un partisan de Pierre Monge. À chaque fois qu'on lui demandait : « Pourquoi anathématisais-tu Pierre auparavant ? », il disait : « J'ai anathématisé Pierre d'Apamée »*). Sur cette dernière incohérence ou calomnie et la crédulité de certains modernes, voir Honigmann 1951, p. 25. Il faut retenir en fait : 1°) la réelle conversion de Sévère, devenu patriarche, à une certaine souplesse dans la tenue des diptyques ; 2°) que Pierre d'Apamée a bien joué quelque rôle en la matière, introduisant lui-même le nom de Pierre Monge dans les diptyques de son Église. Le chroniqueur chalcédonien aura spontanément confondu les deux points.
42. *CL*, Brooks, n° 41, *PO*, t. 12, p. 306-307.

morts, hénoticiens indistincts, voire même chalcédoniens non signataires en 451, point n'est besoin d'insister, au moins dans l'immédiat : « On doit garder le silence et attendre, écrivait-il à Solon de Séleucie, le moment opportun pour progresser vers l'excellence. » [43]

D. Validité des sacrements et des liturgies

1. Effet de la communion des Églises

Alliant donc rigueur doctrinale et souplesse pratique, la communion orientale réalisée par Sévère rassure les fidèles « orthodoxes » du patriarcat d'Antioche, puisqu'elle leur garantit partout l'efficacité des sacrements nécessaires au salut. Le scrupule et l'inquiétude de simples laïcs, incertains de leurs anciens pasteurs, se manifeste dans les sources, montrant du même coup le prestige et l'autorité que s'acquiert le prélat, qui parvient à réunir autour de lui toutes les Églises d'Orient, en union apostolique avec la plus grande partie de la chrétienté. Jean de Beith Aphtonia rapporte ainsi le soulagement qu'auraient bruyamment exprimé les Antiochiens, le jour de l'installation du nouveau patriarche : « Depuis longtemps, criaient-ils, nous désirons communier aux saints mystères. Délivre la ville de l'hérésie ! Nous demandons à baptiser nos enfants. » [44] Dans une lettre au comte Anastase, fils de Serge, tout en adressant par le même courrier la *communion ou oblation* (ܫܘܬܦܘܬܐ ܐܘܟܝܬ ܩܘܪܒܢܐ) qu'ils lui réclament, Sévère montre à ses correspondants l'inanité de leur crainte d'une frustration spirituelle qu'ils pourraient éprouver en Égypte, dès lors que les Églises d'Antioche et d'Alexandrie se trouvent réunies en communion : « Puisque une seule et même foi prévaut dans les saintes Églises d'Orient et celles d'Égypte, on doit considérer que l'eucharistie aussi [y] est une et de même valeur. » [45]

2. Opposition de Sévère à la réitération sacramentelle

Marque de prudence supplémentaire, Sévère se prononce d'autre part contre la réitération des baptêmes et des ordinations conférées par ses adversaires dogmatiques. Il s'en explique dans sa lettre aux moines de Tagaï [46] et dans son petit traité *Contre les réitérateurs*, vraisemblablement adressé, sous forme de missive, à la même communauté [47]. Manifestement bien instruit des polémiques africaines du IIIe siècle, il juge trop rigoriste la ligne alors adoptée par Cyprien de Carthage et accepte, quant à lui, l'avis de Denys d'Alexandrie et du pape romain Étienne d'admettre tout baptême, pourvu qu'il fût conféré au nom de la Trinité. Le patriarche d'Antioche manifeste, ici encore, son souci d'apaisement et de l'union des Églises, d'autant que ses destinataires de Tagaï connaissent les déchirements d'une province en proie aux extrémistes. La condamnation de Zébad (**n° 18**) vaut aussi contre les réitérateurs et les anachristes. On peut noter en contrepoint que, parmi les accusations portées contre Sévère par le synode chalcédonien de Tyr, le 16 septembre 518, figure celle d'avoir eu recours à des clercs dégradés par leurs évêques légitimes : « N'a-t-il pas osé les attirer à sa communion et les autoriser à servir dans les cérémonies ecclésiastiques ? » [48]. L'assemblée phénicienne indique de ce fait que Sévère reconnaissait bien leurs ordinations antérieures, pourtant chalcédoniennes, et qu'il lui suffisait que les intéressés se fussent « imprégnés de sa prédication néfaste » [49], c'est-à-dire qu'ils eussent adhéré aux propositions définies par le patriarche et son synode.

II RELAIS ET RÉSEAUX DE L'ACTION SÉVÉRIENNE

La communion théologique, sacramentelle et liturgique des Églises du patriarcat oriental que réalise le siège d'Antioche, au prix d'un minutieux travail d'enregistrement et de contrôle des adhésions épiscopales ou monastiques, se maintient dans les faits grâce au concours actif et coordonné des partisans locaux de Sévère, qui relaient son action dans les provinces. On peut distinguer, à cet égard, l'aide que le patriarche attend d'abord des évêques de son ressort, parmi lesquels se détachent plusieurs personnalités représentatives de la fonction suffragante ou métropolitaine. Les établissements conventuels gagnés à la christologie antichalcédonienne jouent, pour leur part, un rôle déterminant et parallèle, qui tient au prestige spécifique dont jouissent les ascètes auprès des populations, comme à la rigueur intellectuelle et doctrinale propre aux monastères. Plusieurs figures notables apparaissent dans ces milieux. Divers personnages appartenant, d'autre part, aux sphères du pouvoir impérial ou municipal se trouvent en rapport suivi avec le patriarche, dont l'habileté consiste à en faire ses agents. Il semble éprouver aussi une sympathie particulière envers la corporation des scholastiques, mettant volontiers à contribution des représentants de celle-ci, en diverses circonstances. On le voit user enfin, chaque fois qu'il est possible, de ses amitiés personnelles.

43. Voir *supra*, n. 29. On sait que, dans les couvents, le principe d'exactitude reçoit en revanche une stricte application.

44. *Vita*, Kugener, p. 241, l. 5-6 [4-6] : ܡܢ ܙܒܢܐ ܣܓܝܐܐ ܟܠܢ ܚܢܢ ܕܢܫܬܘܬܦ ܒܐܪ̈ܙܐ ܩܕܝ̈ܫܐ. ܠܡܕܝܢܬܐ ܦܪܘܩ ܡܢ ܒܝܫܘܬ ܗܪܣܝܣ. ܠܒ̈ܢܝܢ ܒܥܝܢܢ ܕܢܥܡܕ.

45. *SL*, Brooks, III, 1, p. 261, l. 9-12 [231, l. 4-7] : ܡܛܠ ܕܗܟܝܠ ܚܕܐ ܗܝ ܗܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܡܫܬܟܚܐ ܒܥܕ̈ܬܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ ܗܠܝܢ ܕܡܕܢܚܐ ܘܗܠܝܢ ܕܒܐܝܓܘܦܛܘܣ: ܚܕܐ ܐܦ ܠܡܣܒܪܗ ܐܘܟܪܝܣܛܝܐ ܘܕܝܠܗ ܗܝ ܕܝܠܗ ܕܫܘܝܐ.

46. *SL*, Brooks, V, 3, p. 319-320 [284-285]

47. *SL*, Brooks, V, 6, p. 330-359 [294-317], en particulier p. 332-337 [296-299] = *SWSyrTr*, n° 26.

48. *CPG* 9329.8 = 9205, Schwartz, p. 81, l. 26-30 : Τί δὲ ; Οὐ τεθάρρηκε τοὺς (…) κληρικούς (…) προσειληφέναι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ κοινωνίαν, καὶ (…) ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς λειτουργίαις ὑπηρετεῖν ;

49. *Ibidem*, l. 28 : τὸ ψυχοφθόρον ὑπαλειφθέντας παρ'αὐτοῦ κήρυγμα.

A. Les évêques

1. Cohésion d'ensemble

Composants institutionnels de la communion orientale, les évêques se montrent, dans leurs provinces, les premiers défenseurs de la christologie sévérienne. La hiérarchie ecclésiale les rattache étroitement au patriarche, qui contrôle en pratique leur nomination, soit par l'intermédiaire de l'évêque métropolitain, dans le cas des suffragants, soit directement, pour les métropolites provinciaux et autocéphales. L'institution du synode patriarcal bisannuel double encore cette tutelle, puisqu'il apparaît que chaque évêque doit, en principe, venir assister aux sessions et qu'il renouvelle alors son adhésion doctrinale, en souscrivant aux résolutions de l'assemblée. La chancellerie d'Antioche enregistre celles-ci avec beaucoup de soin, aussi bien que les adhésions individuelles et la correspondance échangée avec le patriarche, qu'elle soit disciplinaire ou dogmatique. Édifice progressivement réalisé, cette *communion des saintes Églises d'Orient* (ܫܘܬܦܘܬ ܕܥܕ̈ܬܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ ܕܡܕܢܚܐ) se révélera fort solide après 519 (voir le tableau ci-après). Certaines personnalités se détachent cependant dans nos sources.

2. Philoxène de Hiérapolis : le promoteur de Sévère devenu son principal représentant pour l'Est syrien

Métropolite d'Euphratésie, Philoxène de Hiérapolis (Mabboug) [50], a joué un rôle déterminant dans la chute de Flavien II [51] et l'accession de Sévère au patriarcat (**n° 1**). La consécration de celui-ci (**n° 2**) relève principalement de ses suffragants euphratésiens [52], renforcés des autres partisans philoxéniens du concile de Sidon [53], qui signent aussi la prosphonèse **n° 4** [54]. Philoxène se fit ensuite l'artisan du ralliement au patriarche des évêques orientaux, parachevé au synode d'Antioche d'avril-mai 513 (**n° 10**) [55]. Il s'agit alors d'une victoire personnelle, dans le combat qui l'opposait depuis 498 à Flavien II, et singulièrement d'une revanche de l'échec essuyé à Sidon, deux ans plus tôt. Ce lutteur se rallie cependant à la politique modérée de Sévère, qu'il défend et promeut avec tout autant de vigueur et d'énergie [56]. On sait qu'il adopte ainsi une position très souple en matière de diptyques, ce qui lui vaut l'hostilité de l'archidiacre Calliste de Séleucie d'Isaurie (**n° 39**). Bien qu'il en eût quelque peu caressé l'idée, semble-t-il, lors de la réunion de Laodicée, qui proclama la déchéance de Flavien II [57], Philoxène se prononce aussi contre les réitérations sacramentelles [58]. Il lui arrive même de précéder Sévère dans l'ouverture et la tolérance, conditions expresses de la plus large communion des évêques orientaux. Au synode du printemps 515, par exemple, il propose de temporiser devant la dissidence avérée des suffragants de Syrie IIe, avis que l'assemblée ne retiendra pas (**n° 27**) [59]. Contre Sévère, il interprète d'ailleurs l'*Hénotique* comme la condamnation suffisante de Chalcédoine, non seulement dans la perspective globale de l'union des Églises, mais encore au plan personnel, en sorte que la reconnaissance de l'édit rend à ses yeux superflue toute adhésion ou rétractation individuelle. Le patriarche se montre beaucoup plus strict à l'égard des repentis, et paraît même donner raison, sur ce point, à l'intransigeance des rigoristes isauriens [60].

En fait, il n'existe pas de divergence doctrinale entre Sévère et Philoxène, mais simplement d'appréciation des nécessités de l'heure. Force est de constater la plus juste mesure du métropolite d'Euphratésie. Son expérience et son écoute de l'épiscopat oriental, sa connaissance des Églises locales et ses multiples relations le mettent en position de recueillir des informations précieuses au patriarche. Maron, lecteur d'Anazarbe (Cilicie IIe), s'ouvre ainsi par lettre de la réunion chalcédonienne tenue dans sa province, à Alexandrette, vers 515 [61]. De fait, Sévère reconnaît les qualités de cet homme d'une autre génération et d'une autre culture que les siennes, qu'il estime et consulte cependant. Il lui écrit, par exemple, à propos des clercs simoniaques, destitués en 512 et dont le ressentiment peut constituer une menace, et lui demande de venir à Antioche examiner avec lui les modalités d'un possible pardon [62]. L'appréciation du patriarche s'étend au réseau des suffragants euphratésiens

50. Sur l'action de Philoxène entre 512 et 518, voir Honigmann 1951, p. 66-88, et De Halleux 1963, p. 76-93.
51. Zacharie le Rhéteur, *CPG* 6995, Brooks, p. 151 [Hamilton-Brooks, p. 180] ; Évagre le Scholastique, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 130-131 [Festugière, p. 342] ; Cyrille de Scythopolis, *Vita Euthymii*, Schwartz, p. 148 [Festugière, p. 76].
52. Marion de Sura, Silvain d'Ourim, Serge de Cyr, Jean d'Europos, Philoxène de Doliché.
53. Siméon de Chalchis (Qennešrin), Nicias de Laodicée et Pierre de Béroia (Alep), évêques de Syrie Ire.
54. Avec deux autres philoxéniens de Sidon : Eustathe de Perrhé (Euphratésie) et Marinos de Béryte (Phénicie maritime).
55. *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 180 [191] : Philoxène y déclare avoir gagné les évêques *l'un après l'autre* (ܒܐܕܐ ܒܐܕܐ), en leur écrivant directement ou leur faisant écrire par des amis.
56. *Ep. dog. XVII*, Lebon, p. 202 [213], 207 [217-218] ; *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 175 [183], 178-179 [189].
57. De Halleux 1963, p. 74, 86-87.
58. *Ep. dog. XVIII*, Lebon, p. 180-181 [191-192].
59. Il propose au contraire, et sans plus de succès, la condamnation immédiate d'Épiphane de Tyr, dont l'opposition irréductible, renforcée de soutiens extérieurs, lui semble apparemment plus dangereuse. Voir **n° 29** ; *Ep. dog. XVII*, De Halleux, p. 6-7 [8].
60. *CL*, Brooks, n° 39, *PO*, t. 12, p. 296, l. 11 [12] - 297, l. 2 [2].
61. *Ep. dog. XII*, Lebon, p. 48 [66-67] ; Lebon 1909, p. 137-147 ; De Halleux 1963, p. 211-214 ; Aubineau 1983, p. 92.
62. *SL*, Brooks, I, 48, p. 145-148 [130-132].

de Philoxène, auxquels il devait déjà son élection. Marion de Sura et Serge de Cyr se trouvent ainsi pressentis pour l'examen délicat du périodeute de Telḥadin (**n° 37**). Au cours de sa visite pastorale, Sévère fait un vibrant éloge du second évêque, donnant à Cyr son *HC* 58, en octobre 514, et le félicite pour la pureté de sa foi et la sainteté de son magistère [63]. Neveu du métropolite, Philoxène de Doliché reçoit enfin du patriarche, au même titre que son oncle, la confidence de son inquiétude : « J'ai écrit où nous en sommes au saint métropolite Philoxène, ce dont il vous informera sûrement, vous pressant d'offrir des prières à propos de l'état général (κατάστασις) des affaires. » [64]

Peu documentées dans les textes de Sévère lui-même, les provinces de l'Est syrien (**pl. V**) constituent, après 519, un bastion de résistance irréductible au nouveau cours religieux de la politique impériale. Le nombre des évêques bannis s'y révèle impressionnant [65], de même que celui des monastères persécutés, consignés dans les chroniques de Zacharie le Rhéteur et Michel le Syrien [66]. Éphrem d'Amid, patriarche chalcédonien d'Antioche, à la main lourde et aux procédés expéditifs, doit monter une véritable expédition répressive pour tenter d'en extirper les sévériens, pendant l'hiver 536-537. Il semble bien qu'il faille attribuer à Philoxène, d'origine perse et de langue araméenne, l'enracinement en ces régions de la christologie de l'« Unique nature ». Entre 512 et 518, le métropolite euphratésien continuait à correspondre, non seulement avec ses suffragants directs, mais avec tout l'épiscopat des provinces intérieures et particulièrement avec leurs monastères, foyers de culture syriaque et de théologie antichalcédonienne [67]. Ces rapports se poursuivent après 519, malgré l'exil, jusqu'à la mort de Philoxène, en 523 [68]. En somme, surmontant leurs particularités respectives et conjuguant des efforts diversement appliqués et circonscrits, Sévère et Philoxène paraissent anticiper la formule de gouvernement partagé que connaîtra l'Église jacobite médiévale, avec l'institution, subordonnée au patriarche titulaire d'Antioche, d'un métropolite ou catholicos d'Orient, appelé ensuite *maphrien* (ܡܦܪܝܢܐ).

3. Antonin de Béroia : un suffragant qui jouit de la pleine confiance de Sévère, proche des milieux dirigeants et mêlé à la controverse christologique

Antonin de Béroia [69] (Alep) présente un profil sensiblement différent. Plus jeune que Sévère et son suffragant en Syrie Ire, de culture vraisemblablement grecque, il succède à Pierre, lui-même consécrateur du patriarche en 512. Son élévation épiscopale résulte donc du choix de celui-ci, également métropolite provincial et qui lui adresse plusieurs lettres empreintes de sollicitude et d'affection [70]. L'une concerne en particulier l'intérêt matériel de l'Église de Béroia, dont les droits sur des propriétés « proches du hameau appelé Beth Remsha » [71] semblent l'objet d'une contestation, que Sévère entend trancher en faveur d'Antonin (**n° 54**). Dans une autre, le patriarche se montre soucieux de tirer son protégé du mauvais pas d'une ordination illicite, conférée à Chalcis (Qennešrin), en infraction des canons (**n° 56**). L'évêque alépin paiera de retour, faisant peut-être porter par son messager, le clerc Marc, quelques présents à Sévère [72], lui témoignant surtout une indéfectible fidélité. Banni en 519, on le retrouve à Alexandrie, parmi les exilés [73].

Antonin semble au centre d'un réseau d'influences, notamment familiales, qui ont dû peser dans le choix de sa personne pour l'épiscopat. Il recommande ainsi au patriarche le tribun Antiochos [74], de rang clarissime, peut-être un notaire impérial en mission, qu'un tiers devait annoncer à Sévère par une lettre d'introduction destinée en fait à Antonin lui-même et de plus égarée. Non sans humour, Sévère voit dans ce méli-mélo le signe de l'amitié et de la communion qui le lient à son suffragant, au point qu'on les aura confondus l'un avec l'autre [75]. On peut en déduire aussi une bonne implication d'Antonin dans les milieux de la noblesse d'État. Il était en effet le neveu d'un *lieutenant* (τοποτηρητής/ ܢܛܪ ܕܘܟܬܐ, ܛܘܦܬܪܛܣܐ) du *magister (utriusque) militiae per Orientem* (στρατηλάτης τῆς Ἑῴας/ ܪܝܫ ܚܝܠܐ ܕܡܕܢܚܐ), possédant le titre de *patrice* (ܦܛܪܝܩܝܘܣ) et le rang *illustre* (ܡܫܒܚܐ) [76]. On peut déduire du fragment d'une lettre de Sévère à Marinos de Béryte qu'il s'agissait

63. Brière, *PO*, t. 8, en particulier p. 214, l. 11 [15] - 215, l. 5 [6] ; voir aussi la péroraison, p. 229-230.
64. *SL*, Brooks, I, 29, p. 100, l. 19-101, l. 2 [90, l. 10-14] : ܕܒܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܐܝܬܝܢ: ܟܬܒܬ. ܠܩܕܝܫܐ ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܦܝܠܘܟܣܢܘܣ. ܐܝܠܝܢ ܕܒܠܥܕܘܗܝ ܡܘܕܥ ܠܗܘܢ ܠܟܘܢ. ܘܡܦܝܣ ܠܟܘܢ ܕܬܬܠܘܢ ܨܠܘܬܐ ܕܥܠ ܟܠܗ ܩܛܣܛܐܣܝܣ ܕܨܒܘܬܐ.
65. Honigmann 1951, p. 145-148.
66. *CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 80-81 [55-56] [Hamilton-Brooks, p. 209-212] ; *PS* 164, Chabot, t. 4, p. 266-267 [t. 2, p. 171-173]. Voir aussi la relation de Jean d'Éphèse, chez le ps. Denys de Tell Maḥr ; *PS* 151, Chabot, t. 2, p. 21-24 [Hespel, p. 14-16].
67. Cette familiarité de Philoxène de Mabboug avec l'Orient syrien s'appliquerait également aux nomades arabes. Le métropolite d'Euphratésie aurait ainsi noué relation avec les dynastes lakhmmides de Ḥīra. Shahîd envisage même qu'il pouvait être l'un des deux évêques députés par Sévère, selon Théodore le Lecteur, auprès d'al-Mundir III b. Nu'mān ; Shahîd 1995, p. 707.
68. Voir en particulier *Ep. dog. XVI* (*Aux moines, pour Dioscore*) ; *Ep. dog. XVII* (*À tous les moines orthodoxes d'Orient*) ; *Ep. dog. XVIII* (*À Siméon de Téléda*) ; *Ep. dog. XIX* (*Aux moines de Sénoun*).
69. *PLRE* 2, p. 107 : Antoninus 1 ; Honigmann 1951, p. 25-26.
70. *SL*, Brooks, I, 14-16, p. 63-70 [57-63] ; *CL*, Brooks, n° 29, *PO*, t. 12, p. 260 ; *CPG* 7071.4.
71. *SL*, Brooks, I, 15, p. 69, l. 4-5 [62, l. 11-12] : ܩܪܝܒܝܢ ܕܝܢ ܠܟܦܪܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܒܝܬ ܪܡܫܐ. On imaginerait volontiers un centre de production oléicole, principale culture spéculative, mais nul toponyme apparenté n'a été repéré.
72. *SL*, Brooks, I, 16, p. 68, l. 13-16 [62, l. 2-4].
73. *SL*, Brooks, I, 53, p. 167, l. 14 [151, l. 14]. Antonin meurt en exil, des années plus tard, à Constantinople ; *PS* 148/V, Brooks, p. 226 [172].
74. *PLRE* 2, p. 106 : Antiochus 18.
75. *SL*, Brooks, I, 14, p. 63, l. 13-15 [57, l. 14-18].
76. *SL*, Brooks, I, 15, p. 67, l. 1-2 [60, l. 13-14].

de Calliopios [77], dont l'épouse reçut justement de Sévère une lettre à caractère spirituel [78]. Le maître des milices connu pour la période n'est autre qu'Hypatios, le neveu d'Anastase, auquel le patriarche écrit [79] et qu'il vient rencontrer à Aigéaï (Cilicie IIe), le 27 juillet 517 [80]. Calliopios devait le représenter ordinairement à Antioche. Le passage de la missive à Marinos de Béryte rapporte une accusation d'Épiphane de Tyr, qui dénonçait Sévère à Calliopios pour la rédaction d'un écrit eutychianiste. Le grief prend quelque consistance, d'un point de vue chalcédonien, puisque le patriarche engage effectivement, vers 515 – avant la défaite de Vitalien et l'éviction d'Épiphane – sa correspondance théologique avec le grammairien Serge [81], dont l'évêque Antonin se trouvait précisément le premier destinataire. Probablement averti par un autre canal, le métropolite insoumis de Phénicie maritime voulait impressionner son correspondant, lui-même informé sans doute, par son neveu Antonin, d'une dissidence de type monophysite en Syrie Ire [82].

Théologien amateur, de tendance eutychianiste, le grammairien Serge demande à Antonin des éclaircissements sur l'avis rendu par une *congrégation sacerdotale* (ܟܢܘܫܬܐ ܟܗܢܝܬܐ), à laquelle il avait préalablement soumis, comme diphysite repenti, une formule de confession [83]. Son destinataire paraît moins l'évêque du lieu que le président de cette commission, dont les membres, qualifiés en bloc de ܪ̈ܝܫ ܟܗ̈ܢܐ, semblent posséder tous la qualité épiscopale [84]. Le patriarche se saisit bientôt du dossier et c'est lui qui répond à la place d'Antonin, indice que nulle procédure ne se trouvait alors engagée devant l'évêque de Béroia, siégeant *ès qualités* [85]. Revenant sur les prémisses de cette controverse, Sévère rappelle encore, dans sa troisième épître à Serge, qu'elle avait débuté en son absence : « Quant à moi, écrit-il, j'étais retenu au loin » [86]. Antonin ne présidait donc pas non plus quelque commission spécialisée du synode oriental, qu'on voit mal se tenir en l'absence du patriarche. La date déterminée par Lebon pour l'origine de la controverse (515) [87] interdit d'invoquer la tournée pastorale de l'automne 514 (Syrie Ire et Cyrrhestique), ni le court voyage d'Aigéaï (Cilicie IIe), en 517 [88]. C'est plutôt, semble-t-il, pendant le séjour du patriarche à Constantinople, connu par une lettre à Eutychianos, gouverneur d'Apamée [89], qu'il faut situer l'exercice de cette présidence par Antonin. Ladite « congrégation sacerdotale » aurait pu constituer un organe provisoire du gouvernement de la province ecclésiastique de Syrie Ire ou même du patriarcat oriental [90], formé par le collège ou synode des suffragants provinciaux d'Antioche, pendant l'absence de leur métropolite et patriarche. Sévère y laissait naturellement la première place à son protégé. D'instinct, il dégageait encore une formule institutionnelle d'avenir, annonçant le futur synode antiochien des évêques-syncelles [91].

4. Entréchios d'Anazarbe : un métropolite fidèle à Sévère et soumis à l'hégémonie patriarcale

Métropolite de Cilicie IIe, Entréchios d'Anazarbe offre enfin le cas d'un adhérent fidèle, volontiers confiné par Sévère dans un rôle d'exécutant. Sa province difficile, au plan théologique, marquée par la réunion chalcédonienne d'Alexandrette, la dérive messalienne de Procope de Flavias (**n° 52**) ou l'erreur de Romain de Rhosos (**n° 59**), exposée à l'influence des hérésies monastiques venues de Cappadoce, explique une étroite subordination, acceptée sans protester. Le patriarche rend de lui-même un arbitrage disciplinaire à Flavias (**n° 51**), ce dont il informe Entréchios après coup, et le collège des clercs et des notables de Rhosos lui présente

77. *CPG* 7071.37, Chabot, p. 262 [183]. Une lettre du patriarche à Conon le ληστοδιώκτης donne aussi, sans le nommer, les titres et fonctions de Calliopios ; *SL*, Brooks, I, 45, p. 140, l. 13-14 [125, l. 25 - 126, l. 1]. De même en est-il encore du fragment d'une lettre sévérienne au préfet de Tyr ; *CPG* 7071.55, Chabot, p. 263 [183]. Voir **n° 29** ; ***n° 30*** ; *PLRE* 2, p. 252 : Calliopius 6.

78. *SL*, Brooks, VII, 7, p. 430 [382] ; *PLRE* 2, p. 1240 : Anonyma 26.

79. *SL*, Brooks, I, 40, p. 126 [113] ; *PLRE* 2, p. 577-581 : Hypatius 6.

80. *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 782 ; *Hymne* n° 198, Brooks, *PO*, t. 7, p. 661.

81. *CPG* 7025 ; *PLRE* 2, p. 995 : Sergius 8.

82. Rappelons que Calliopios semble avoir rallié la politique de Justin, en 518, et secondé le comte Irénée dans la poursuite de Sévère ; *Hymne* n° 273, Brooks, *PO*, t. 7, p. 721-722.

83. *CPG* 7102, Lebon, p. 70-71 [51-52] [Torrance, p. 10]. Serge se récrie contre l'indulgence de la commission, qui a atténué la brutalité monophysite de sa proposition originelle : ܠܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ. ܘܠܐ ܕ̈ܝܠܝܬܐ (*nous ne disons pas deux natures après l'union ineffable, ni* [deux] *propriétés*) en : ܠܐ ܕ̈ܝܠܝܬܐ ܦ̈ܠܝܓܬܐ ܐܡܪܝܢ (*nous ne disons pas des propriétés séparées*). Peut-être aspirait-il, d'autre part, à quelque grade, dans la cléricature, ou voulait-il assumer, comme laïc, une mission d'Église, d'où sa comparution devant la commission.

84. *CPG* 7102, Lebon, p. 73 [53] [Torrance, p. 11]. ܪܝܫ ܟܗܢܐ traduit littéralement le grec ἀρχιερεύς, synonyme d'ἐπίσκοπος ; *PGL*, p. 239, **E.a**.

85. Au début de sa deuxième lettre, Serge exprimera sa surprise et sa joie de recevoir une réponse de Sévère en personne. Il ne s'agit donc pas non plus des suites d'un appel interjeté devant le métropolite. Cf. *CPG* 7103, Lebon, p. 96-97 [71] [Torrance, p. 28].

86. *CPG* 7025, Lebon, p. 158 : ܘܐܢܐ ܒܗ ܦܪܝܫ ܗܘܝܬ ܒܪܘܚܩܐ [Torrance, p. 76].

87. Lebon 1909, p. 168.

88. Ce sont là deux des trois voyages connus de Sévère, pendant la durée de son patriarcat effectif, en exceptant la courte visite à Séleucie de Piérie du 3 juillet 513. Dans son homélie d'Aigéaï, il déclare d'ailleurs que seule l'occasion exceptionnelle de rencontrer Hypatios pouvait l'autoriser à quitter son peuple. Contrairement au sentiment de Lebon 1909, p. 166 et n. 3, de telles absences étaient donc très rares et celles-ci ne répondent pas bien à l'appréciation du patriarche qui, dans sa troisième lettre à Serge, paraît suggérer qu'il ne se trouvait pas même en Orient. Aussi rapporte-on volontiers l'époque des débuts de la controverse au voyage de Sévère à Constantinople, consécutif à la condamnation des évêques dissidents de Syrie IIe (***n° 28***) et datable vers l'été 515.

89. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137 [123] ; Honigmann 1951, p. 22 et n. 4 ; *PLRE* 2, p. 446 : Fl. Ioannes Palladius Eutychianus 4.

90. Le *presbytéros*-syncelle (Pierre ou Thomas) gardant, quant à lui, compétence intérimaire sur Antioche elle-même.

91. *DAA* 2, p. 427.

directement un candidat pour l'épiscopat, au mépris de la voie hiérarchique et des prérogatives métropolitaines (***n° 55***). Entréchios ne s'en émeut pas, à l'inverse d'un Solon de Séleucie d'Isaurie, fort jaloux de l'indépendance de son siège [92]. L'évêque d'Anazarbe reçoit du patriarche une correspondance au contraire apaisée, dans le prolongement du courrier explicatif et dogmatique que lui adressait Sévère depuis Constantinople entre 508 et 511 [93]. En 518, dans les incertitudes de l'avènement de Jean II Kappadokès, le patriarche aura d'ailleurs l'occasion de se féliciter, devant Éleusinios de Sasime, de la bonne influence d'Entréchios sur Sotérichos de Césarée (Cappadoce Ire) [94]. Ce partisan irréductible connaît l'exil en 519, mais sa fidélité illustre l'effacement que devait inévitablement subir l'institution métropolitaine dans la perspective d'un vaste diocèse oriental unifié par Sévère.

B. Les établissements monastiques

1. Pôles d'exactitude doctrinale

Caractérisés, au double plan théologique et liturgique, par un radicalisme interne qui exclut de leurs murs aussi bien les anathèmes implicites [95] que les compromis en matière de diptyques [96], les établissements monastiques ralliés à Sévère constituent des pôles d'exactitude doctrinale rayonnant sur le secteur géographique auquel ils appartiennent. Non sans paradoxe, cette rigueur dogmatique les fonde à relayer efficacement le patriarche, avec lequel ils se trouvent dans la plus étroite communion, quand même l'action de celui-ci se veut modératrice. On a vu la place que tiennent ainsi les moines dans la stratégie de Philoxène de Mabboug, principal artisan du ralliement des Églises orientales à Sévère. En Isaurie, province en proie aux débordements extrémistes suscités par l'archidiacre de Séleucie, Calliste, et par l'évêque Mousonios de Méloé, le patriarche antiochien peut tabler sur l'influence et sur l'autorité du monastère de Tagaï, dont la communauté et l'archimandrite Néon reçoivent de sa part une directive de souplesse et de modération à propos des diptyques [97], et auxquels il signifie également sa ferme opposition aux réitérations sacramentelles [98]. Inversement, le souci témoigné par Sévère à l'endroit de l'archimandrite Marc et de son établissement tarsiote (**n° 58**), rattaché directement au siège apostolique antiochien mais de faible effectif, s'explique aussi par la crainte du patriarche, eu égard aux relations personnelles de l'intéressé, de perdre le contrôle d'une pièce de son dispositif en Cilicie Ire, dans une zone septentrionale limitrophe de la Cappadoce et particulièrement exposée aux influences messaliennes. Les grands monastère d'Antiochène et de Chalcidène, constitués notamment autour de centres prestigieux comme Mār Bassos, Téléda ou Mār ʻAqībā, font l'objet principal de la visite pastorale de Sévère [99], à l'automne 514, et donc celui de l'éloge qu'il prononce à son retour, le 14 octobre, en manière de compte rendu [100]. Vivants témoins de sainteté et de vie angélique, leurs communautés d'ascètes, sévériens de doctrine, représentent en effet, pour Antioche, l'archétype de la cité chrétienne à construire.

2. Centres de renseignement

La communion théologique des établissements monastiques se traduit en pratique par les informations que leurs moines font parvenir à Sévère, parallèlement à la voie épiscopale et hiérarchique ou se substituant à elle. En Chalcidène, l'affaire du périodeute de Telḥadin (**n° 37**), au contenu mal défini, illustre ainsi le rôle décisif joué par le monastère de Mār ʻAqībā, principal couvent du secteur. Devant l'abstention de Siméon de Qennešrin (Chalcis) et saisi des plaintes des victimes du scandaleux chorévêque, Sévère charge d'abord le *presbytéros* Ignace de concilier les parties [101] (ce personnage ne paraît pas différent de l'archimandrite homonyme de Mār ʻAqībā, plus tard chassé sous Justin [102]). Quand le délinquant persiste, avec la tacite complicité de Siméon, à exercer la charge dont l'a pourtant relevé le synode oriental, des moines de l'établissement viennent le dénoncer à Antioche [103]. Le patriarche répugne à sembler empiéter sur la juridiction de Chalcis en prononçant l'excommunication canonique, mais le *presbytéros* Cosme, haute figure de Mār ʻAqībā, intercède en ce sens auprès de Sévère [104]. Un frère du même établissement avait d'ailleurs encouru les foudres de Siméon, qui le regardait à tort comme un dénonciateur et auquel Sévère demande de rapporter la mesure de relégation dont se trouvait frappé cet anonyme, en assurant son innocence [105]. La réaction de l'évêque du lieu et la nature de la sanction montrent cependant en soi que Siméon n'ignorait pas les services de renseignement

92. Voir **n° 38**.
93. *CL*, Brooks, n° 12-13, *PO*, t. 12, p. 207-208.
94. *SL*, Brooks, VI, 1, p. 407 [363].
95. Voir ainsi la lettre au moine Charisios, *CL*, Brooks, n° 37, *PO*, t. 12, p. 293.
96. Dans sa lettre *Aux moines de Mār Bassos*, Sévère distingue les restrictions de conscience, nécessaires à l'union des Églises, et la rigueur qui doit prévaloir au couvent ; *CL*, Brooks, n° 40, *PO*, t. 12, p. 305.
97. *SL*, Brooks, V, 3, p. 320 [285]. Sévère annonce aussi l'envoi d'un dossier sur la question. Cette directive concorde étroitement avec celle que reçoit le métropolite Solon de Séleucie ; *SL*, Brooks, I, 19, p. 75-76 [68].
98. *SL*, Brooks, V, 3, p. 319-320 [284-285] ; V, 6, p. 330-359 [294-317].
99. Frend 1978, p. 225 ; *Idem* 1980, p. 355.
100. *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, 254-267. Voir Nin 1994, p. 213-221.
101. *SL*, Brooks, I, 38, p. 119-120 [107].
102. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 80 [55] [Hamilton-Brooks, p. 210] ; Michel le Syrien (*PS* 164), Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171].
103. *SL*, Brooks, I, 38, p. 122 [109].
104. *SL*, Brooks, I, 38, p. 122-123 [109-110].
105. *SL*, Brooks, I, 37, p. 117-118 [104-106].

qu'assurait le monastère pour le compte du siège antiochien. En Isaurie, un rapport oral (?) défavorable au moine Jean [106], dont la présence auprès de Victor de Philadelphie inquiète fortement Sévère, semble lui-même issu de la communauté monastique originelle de ce douteux personnage. Plus sûrement que les évêques, qui doivent souvent composer, les couvents sévériens constituent ainsi autant de points d'appuis dans le gouvernement du diocèse oriental. Il faut comprendre dans une telle perspective les contributions financières consenties par le patriarche aux fondations d'affidés, comme les *presbytéroi* Eustathe ou, peut-être, Apaphon [107]. Les figures monastiques qui se distinguent dans la correspondance sévérienne méritent donc un examen particulier.

3. Antiochos (?) de Mār Bassos

Le supérieur de Mār Bassos écrit, entre 515 et 518, une lettre à Sévère, à la mort du ci-devant métropolite Cosme d'Apamée (Syrie IIe), dont il demande d'annuler rétrospectivement la démission, régulièrement acceptée pourtant quelque deux ans plus tôt (**n° 24**). L'impossible requête semble en fait inspirée par l'opposition à Pierre d'Apamée, le successeur de Cosme, qui doit faire face alors à la fronde généralisée de ses suffragants. La réponse patriarcale [108], montre qu'il s'agit en effet d'une manœuvre dont les motivations paraissent échapper au supérieur du prestigieux établissement de Bātabū. De fait, on voudrait ruiner la légitimité de Pierre, sous le couvert d'arguties juridiques contestant son intronisation, elles-mêmes appuyées de l'autorité d'un dignitaire monastique de premier plan. D'ailleurs, dans sa réponse, Sévère ne manque pas de marquer son estime à celui-ci comme envers son établissement [109]. Une lettre contemporaine, écrite par le patriarche à l'archimandrite Antiochos, supérieur de Mār Bassos, certainement le même personnage, montre plus de réserve, voire d'agacement [110]. L'abbé se serait laissé aller à défendre en effet la doctrine de Romain de Rhosos dans une missive adressée au *presbytéros* Thomas, peut-être le syncelle d'Antioche, et Sévère l'en tance ouvertement. Il doit s'agir d'une bévue, puisque la lettre sévérienne elle-même prouve bien qu'il n'y a pas rupture de communion [111], mais l'épisode illustre l'importance, pour Sévère, du contrôle effectif de ce considérable monastère et de son chef imprévisible.

4. Cosme de Mār 'Aqībā

Le *presbytéros* Cosme représente, quant à lui, une figure prestigieuse de la communauté de Mār 'Aqībā, près de Chalcis. Ses frères le députent pour presser Sévère de régler la question du périodeute de Telḥadin (**n° 37**). En 511, un moine homonyme de Mār 'Aqībā, résidant toutefois à Antioche, rédigeait la pétition du parti philoxénien au concile de Sidon [112]. La déconfiture des adversaires déclarés de Chalcédoine le conduisit sans doute à regagner son monastère d'origine, mais sa position d'alors expliquerait le crédit dont il jouissait ensuite auprès de Sévère, pour le bénéfice de son établissement. Sans doute s'agit-il aussi du *presbytéros* Cosme, également situé en Chalcidène, dont le patriarche se proposera d'examiner avec bienveillance la cause (?), commune aux *presbytéroi* Polyeucte et Zénon, à l'époque de l'épiscopat d'Isidore (**n° 57**). Moine lettré et théologien, Cosme possède une autorité précieuse au parti antichalcédonien, à son couvent comme au patriarche lui-même.

5. Sévère et les moines

À propos de divers problèmes disciplinaires ou dogmatiques, la correspondance sévérienne révèle plusieurs autres personnalités monastiques, ainsi les archimandrites Néon de Tagaï, Siméon de Téléda, Marc (le moine ?), près de Tarse, Ignace (de Mār 'Aqībā ?) ou Cosme de Mār Khuriš. On sait aussi que, dans ces milieux de fidèles ascètes, le patriarche distingue volontiers des candidats à la cléricature et à l'épiscopat. Le cas du frère Étienne de Mār Isḥāq, près de Gabboula, pressenti pour le siège d'Anasartha (**n° 19**), l'illustre notamment en Syrie Ire. Au-delà des problèmes particuliers qui sont l'occasion des courriers de Sévère, l'enjeu demeure sensiblement le même : assurer pour le bénéfice de la communion patriarcale le prestige de ces établissements qui rendent témoignage d'une vie chrétienne sans concessions morales ni dogmatiques. Dans l'ordre disciplinaire, cette démarche implique la soumission des monastères à l'évêque du lieu, lui-même dans l'étroite communion du patriarche. En cas de difficultés spécifiques, Sévère communique directement avec les moines, qui se font localement les instruments de sa politique, fût-ce à l'encontre d'un évêque récalcitrant.

106. *SL*, Brooks, VII, 5, p. 426-428 [378-380].
107. *SL*, Brooks, I, 35, p. 115 [102-103] ; 42, p. 133 [120].
108. *SL*, Brooks, I, 11, p. 52-57 [47-52].
109. La découverte du fragment *CPG* 7070.3 conduit cependant à distinguer ce supérieur (Antiochos ?) de l'archimandrite Julien, destinataire d'une lettre sévérienne entre 522 et 527 – *SL*, Brooks, I, 59, p. 197-198 [178-179] – et mentionné encore, vers la même époque, dans une missive du patriarche exilé à Serge de Cyr et Marion de Sura – *SL*, Brooks, V, 15, p. 402 [357] ; *contra* Honigmann 1951, p. 56, n. 3.
110. *CPG* 7070.3, Brock, n° 26, p. 22-23.
111. On connaît d'ailleurs, pour cette période, deux autres lettres sévériennes à la communauté de Mār Bassos : *CL*, Brooks, n° 40, *PO*, t. 12, p. 305 ; *SL*, Brooks, X, 6, p. 503-504 [447].
112. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 50 [34] [Hamilton-Brooks, p. 179]. Voir De Halleux 1963, p. 72.

Le tableau ci-après présente, dans l'ordre de la Notitia Antiochena *(*CPG 6967*), l'état de la communion réalisée par Sévère, entre 512 et 518, dans le patriarcat d'Antioche, selon les données collationnées par Honigmann 1951, p. 19-107, 145-149 ; voir aussi Van Roey 1953, p. 347-349. Les évêques destinataires, sur la période, d'un courrier patriarcal parvenu jusqu'à nous, font l'objet d'une mention particulière. On n'a pas tenu compte, en revanche, des missives ultérieures, ni des élections et autres péripéties survenues postérieurement à l'exil du patriarche d'Antioche, ou antérieurement à son intronisation. La liste nominative que nous possédons des évêques bannis après l'avènement de Justin pour leur hostilité persistante à Chalcédoine ne constitue pas un document exhaustif mais un indice, rétrospectivement appréciable, de la communion sévérienne en 518.*

Les adversaires dogmatiques figurent en italique*, la nature de leur opposition en encadré ou, le cas échéant, la mention de leur participation aux synodes antisévériens de 518-519. Les litiges à caractère purement disciplinaire n'ont pas lieu d'entrer ici en ligne de compte, puisque leur règlement juridictionnel suppose en principe une adhésion préalable à la communion du patriarche.*

Créée vers 515, la nouvelle province ecclésiastique d'Euphratésie méridionale, absente de la Notitia Antiochena*, se trouve ajoutée* in fine.

On a mentionné enfin cinq inscriptions datées, avec références au dossier documentaire.

	Évêque	**Communion**	**Destinataire**	**Consécrateur**	**Attesté au synode**	**Banni en 519**	**Épigraphie**
Syrie I							
Béroia	Pierre	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
"	Antonin	oui	oui			oui	
Chalcis/ Qennešrin	Siméon	oui	oui	oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
"	Isidore	oui				oui	
Séleucie	Nonnos	oui	oui (**n° 53**)			oui	
Anasartha	Étienne	oui	**n° 19** : lettre adressée à toute sa communauté de Mār Isḥāq				
Paltos	Eucharios	oui	oui				
Gabboula	Eusèbe	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
Salamias	Julien	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
Béryte	Marinos	oui → *?*	oui		(**n° 4**)	dérive eutychianiste ?	
Émèse	Julien	oui → *?*				dérive eutychianiste ?	
Laodicée	Nicias	oui	oui	oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
"	Constantin	oui	oui			oui	
Phénicie Ire							
Tyr	*Épiphane*	*non*			***synode de Tyr 518 (CPG 9205)***		
Porphyréon	*Théodore*	*non*	**n° 17**		***synode de Tyr 518 (CPG 9205)***		
Arca	?	oui		*toutefois en liaison avec des cercles chalcédoniens*			
Ptolémaïs	*Jean*	*non*	**n° 17**		***synode de Tyr 518 (CPG 9205)***		
Zénopolis	*Élie*	*non*	**n° 17**		***synode de Tyr 518 (CPG 9205)***		
Tripoli	Étienne	oui	oui + **n° 17**				
Sidon	*André*	*non*	**n° 17**		***synode de Tyr 518 (CPG 9205)***		oui (**F**)
Botrys	Élie	oui	**n° 17**				
Orthosias	Étienne	oui	**n° 17**				
Antarados	*Théodose*	*non*	**n° 17**				
Cilicie Ire							
Tarse	Denys	oui → *?*	oui	oui (**n° 2**)		dérive "nestorienne" ?	
Pompéïopolis	Basile	oui					
Augusta	Sérénos	oui					
Korykos	*Indakos*	*non*					oui (**C**)
Osrhoène							
Édesse	Paul	oui	chalcédonien sous Flavien, puis se rallie			oui	
Carrhes	Jean	oui				oui	
Hémérion	Thomas	oui				oui	
Kirkésion	Nonnos	oui				oui	
Callinique	Paul	oui				oui	

	Évêque	Communion	Destinataire	Consécrateur	Attesté au synode	Banni en 519	Épigraphie
Syrie IIe							
Apamée	Isaac	mort avant le synode du printemps 513 (**n° 10**)					
"	Étienne	oui	oui				
"	*Cosme*	oui → *non*	*désigné par Sévère (**n° 23**), il démissionne et se sépare du patriarche*				
"	Pierre	oui	oui		n° 25	oui	oui (**B**)
Épiphanie	*Cosme*	*non*	**n° 26**	avant 515	***synode d'Apamée 519 (CPG 9206)***		
Aréthuse	*Sévérien*	*non*	**n° 26**	avant 515	***synode d'Apamée 519 (CPG 9206)***		
Raphanée	*Zoïle*	*non*	**n° 26**	avant 515	***synode d'Apamée 519 (CPG 9206)***		
Mariammé	*Cyr*	*non*	**n° 26**	avant 515	***synode d'Apamée 519 (CPG 9206)***		
Larissa	*Eusèbe*	*non*	**n° 26**	avant 515	***synode d'Apamée 519 (CPG 9206)***		
Balanée ou Séleucobélos	*Thomas*	*non*	**n° 26**				
Euphratésie							
Hiérapolis/ Mabboug	Philoxène	oui	oui	oui (**n° 2**)	(**n° 4**, + **n° 27**)	oui	
Cyr	Serge	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**, + **n° 37**)	oui	
Sura	Marion	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**, + **n° 37**)	oui	
Perrhé	Eustathe	oui			(**n° 4**)	oui	
Ourim	Silvain	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
Doliché	Philoxène	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		oui (**L**)
Germanicie	Thomas	oui				oui	
Europos	Jean	oui		oui (**n° 2**)	(**n° 4**)		
Arabie							
Bosra	*Julien*	*non*					oui (**A**)
"	Cassien	oui	oui				
?	*Agapios*	?					
Cilicie IIe							
Anazarbe	Entréchios	oui	oui				
Épiphanie	Paul ou Paulin	oui				oui	
Alexandrette	Jean	oui	oui (**n° 43**)				
"	Paul	oui				oui	
Irénopolis	Jean	oui				oui	
Flavias	*Procope*	oui ? → *non*				*dérive messalienne ?*	
Rhosos	*Romain*	*non*				*dérive dogmatique*	
Mopsueste	Jean	oui				oui	
Aigéai	Jules/lien	oui				oui	
Isaurie							
Séleucie	Solon	oui	oui		oui		
"	*Étienne*	oui ? → *non*	*sans doute devenu chalcédonien après 518*				
Claudiopolis	*Jean*	*non*	*adversaire de Sévère, sans doute non résident ; signataire* **CPG 9202**				
Diocésarée	Hilarion	oui				oui	
Olba	Paul	oui					
"	Théodore	oui	oui			oui	
Célendéris	Astérios	oui					
"	Pélage	oui				oui	
Anémourion	Loukas	oui				oui	
Cestroï	Helpidios	oui				oui	
Philadelphie	Serge	oui					
"	Victor	oui	oui			oui	
Méloé	*Mousonios*	oui → *non*	oui		n° 21		
"	Pierre	oui				oui	
Mandané	Pierre	oui				oui	
Arsinoé	Photin	oui				oui	
?	Épiphane	oui					
?	Symbatios	oui					

	Évêque	Communion	Destinataire	Consécrateur	Attesté au synode	Banni en 519	Épigraphie
Phénicie II[e]							
Damas	*Pierre*	*non*					
"	Mammianos	oui					
"	Thomas	oui	oui ?			oui	
Abila	Alexandre	oui				oui	
Palmyre	Jean	oui				oui	
Evaria	Jean	oui				oui	
Khônokhôra	Alexandre	oui				oui	
Iabrouda	Thomas	oui				oui	
Mésopotamie N.							
Amid	Thomas	oui					
Martyropolis	Nonnos	oui				oui	
Ingila	Aréthas/ou	oui				oui	
Arsamosate	Aaron	oui				oui	
Mésopotamie S.							
Dara	Thomas	oui				oui	
Rēšʿainā	Pierre	oui	oui			oui	
?	*Zakkaï*	*non*				réitérateur et anachriste	
?	*Zébad*	*non*				réitérateur et anachriste	
Euphratésie S.							
Sergiopolis/ Reṣāfā	Serge (II)	?					oui (**I**)

Tableau n° 7 - La communion sévérienne orientale.

C. Hommes de pouvoir et d’influence

La correspondance théologique ou même administrative du patriarche d’Antioche nous informe parfois de liaisons à caractère personnel, révélant ainsi de profitables appuis parmi les instances du gouvernement central ou les autorités locales.

1. Liaisons avec des fonctionnaires impériaux

Au sein du consistoire impérial, Sévère écrit au maître des offices (Celer ?) un courrier purement circonstanciel, au ton protocolaire [113], et de même en use-t-il sans doute à l’endroit des envoyés magistriens du ministre, les *agentes in rebus* Rufin [114] et Léonce Tapitoléon [115]. Sa lettre dogmatique au silentiaire Conon [116] montre en revanche que ce dignitaire palatin éprouvait pour le patriarche un sentiment plus profond, qui le conduisit ainsi à écrire, aussitôt après l’avènement de Jean II Kappadokès, au printemps 518, pour rassurer Sévère sur l’« orthodoxie » du nouveau titulaire de Constantinople [117]. Le *praefectus praetorio Orientis* Marinos [118] ne témoigne pas non plus, pour les Églises orientales, d’un simple intérêt politique, puisque, syrien lui-même et natif d’Apamée-sur-l’Oronte (Syrie II[e]), il entend placer un parent dans le clergé de cette cité. Sévère indique au métropolite Étienne, vers 513/514, tout le parti qu’il faudrait tirer de sa demande : « Nous allons très justement payer notre dette au *magnificentissimus* Marinos qui aime le Christ, qui s’inquiète tant de nos affaires, si nous recevons le candidat dans le clergé de la sainte Église d’Apamée et l’admettons au diaconat. » [119] Avec le comte d’Orient [120], subordonné

113. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81-83 [73-75] – à propos du concile d’Héraclée et de la dissidence des évêques de Syrie II[e] ; *PLRE* 2, p. 275-276 : Celer 2.
114. *PLRE* 2, p. 954 : Rufinus 12.
115. *PLRE* 2, p. 673 : Leontius qui et Tapitoleon.
116. *CL*, Brooks, n° 78, *PO*, t. 14, p. 124 ; *CPG* 7071.13 (?) – sur notre condition mortelle, liée au péché et à la sexualité ; *PLRE*, p. 307 : Conon 5.
117. *SL*, Brooks, VI, 1, p. 409 [362-363].
118. *PLRE* 2, p. 726-728 : Marinus 7.
119. *SL*, Brooks, VII, 6, p. 429, l. 14 [381, l. 16-21] : ܘܟܘܬܐ ܕܡܛܠ ܒܡܐܢܐ ܡܦܪܥܝܢܢ ܠܗܢܐ ܐܢܐ ܒܪܟܘܬܐ ܘܪܚܡ ܠܡܫܝܚܐ ܡܐܪܝܢܘܣ.ܗܘ ܕܡܛܠ ܚܫܝܒ ܕܗܠܝܢ ܕܝܠܢ: ܐܢ ܗܘ ܕܢܩܒܠܝܘܗܝ ܠܓܒܪܐ ܒܩܠܝܪܘܣ ܕܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܦܘܡܝܐ. ܘܢܩܪܒܘܗܝ ܠܕܪܓܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ.
120. *PLRE* 2, p. 1228 : Anonymus 52.

de Marinos, en résidence à Antioche, le patriarche semble avoir noué les meilleurs rapports, documentés toutefois au plan strictement administratif par l'affaire du moine Pélage (**n° 53**). Au début de son pontificat, il paraît avoir entretenu une relation cordiale et plus personnelle avec le gouverneur Serge de Syrie II[e] [121], puisque ce fonctionnaire prend la peine de venir lui apporter de Constantinople une lettre du lecteur Étienne, un admirateur de *HC* 30, panégyrie de Syméon Stylite donnée le deux septembre 513, et de la lui remettre en mains propres [122]. Son remplacement par Eutychianos [123], attesté en 515, va compromettre au contraire la position de Sévère et de Pierre d'Apamée devant la fronde des suffragants de la province.

2. Attaches dans la maison impériale

Dans la maison de l'empereur, le patriarche d'Antioche passe pour avoir eu l'oreille d'Amantios, Grand Chambellan d'Anastase [124], auquel les circonstances de la condamnation d'Épiphane de Tyr le conduisent à écrire une lettre d'explication (***n° 30***). La correspondance sévérienne nous montre cependant, en la personne du cubiculaire Misael, un partenaire privilégié, propre à détourner ainsi l'hostilité (?) du clarissime Aegilas ou les prétentions du sacellaire Éleuthère à faire enrôler des protégés dans la cléricature [125]. Le patriarche dépeint en clair toutes ses difficultés financières à cet ami sûr, qu'une vocation monastique conduit à rechercher en Sévère un directeur spirituel [126].

3. Relations dans l'armée

Le maître des milices Hypatios reçoit une lettre de Sévère à caractère nettement circonstanciel [127]. Selon les propres termes de *HC* 110 qui la célèbre, la rencontre du patriarche et de ce neveu d'Anastase constitue aussi une obligation de protocolaire [128]. Les officiers localement en poste semblent davantage impliqués dans des liens personnels. On a vu ainsi que le topotérète Calliopios était probablement l'oncle d'Antonin de Béroia [129] et que sa femme entretenait avec Sévère une correspondance spirituelle [130]. Son subordonné Conon le ληστοδιώκτης intervient sans succès dans une affaire disciplinaire (**n° 47**), mais la réponse du patriarche d'Antioche dénote une réelle chaleur de sentiments à son égard, indice de vraie familiarité [131]. Même tonalité dans la lettre au duc Timostrate, qui recueille, aussi bien que Misael, les confidences de Sévère sur la détresse financière de l'Église d'Antioche [132].

4. Amitiés parmi les notables locaux

Parmi les notables locaux, on a relevé déjà la sympathie qui lie le patriarche aux *uindices* d'Anazarbe (Cilicie II[e]) Alexandre et Mousonios. Leur intervention en faveur du clerc Martyrios tourne court (**n° 15**), mais Sévère leur témoigne ses bons sentiments et les informe, comme des proches, de son récent succès au synode oriental du printemps 513 (**n° 10**), ainsi que de l'imminent envoi à Jean III Nikiotès d'une synodique consécutive (**n° 11**). Il les tient donc pour de fermes soutiens dans une province marquée pour lui par de grandes difficultés au double plan théologique et disciplinaire (**pl. VIII-IX**). En Phénicie maritime (**pl. VI-VII**), la fidélité du comte Jean d'Antarados lui vaut un rapport sur les compromissions chalcédoniennes de l'évêque d'Arca [133] et Sévère confie encore à ce partisan résolu l'examen des agissements suspects du diacre Léonce, son concitoyen (**n° 49**). Eu égard à la qualité de leurs relations, le patriarche juge par ailleurs superfétatoire la recommandation que Jean lui adresse pour sa femme [134]. Plus au sud, un rapport discret de l'Égyptien Clémentios (ou Clématios), négociant en huile, de passage à Tyr avant l'automne 515, permet d'étoffer l'accusation de « nestorianisme » portée contre le métropolite Épiphane [135].

D. Les **scholastiques** (σχολαστικοί/ܣܟܘܠܣܛܝܩ̈ܐ)

Catégorie sociale intermédiaire mais à laquelle le caractère de plus en plus complexe des administrations et de la législation donnent une influence croissante, les *éloquents scholastiques* (ܣܟܘܠܣܛܝܩ̈ܐ ܡ̈ܠܝܠܐ) tiennent une grande place, comme on sait, dans l'entourage et la correspondance de Sévère. Le patriarche avait autrefois suivi lui-même la formation de ces juristes, dotés également de culture littéraire et rhétorique, qui peuplent désormais les *officia* des gouverneurs et des évêques, sans posséder nécessairement, dans le second cas, un statut clérical. À la rationalisation du droit civil et, probablement aussi, à celle

121. *PLRE* 2, p. 994 : Sergius 4.
122. *SL*, Brooks, VIII, 1, p. 440 [391-392].
123. *PLRE* 2, p. 446 : Fl. Palladius Eutychianus 4.
124. *Chr. Séert*, *GCAL* 56, Scher, p. 120. *PLRE* 2, p. 67 : Amantius 4.
125. *SL*, Brooks, I, 17, p. 72-73 [65-66]. *PLRE* 2, p. 13 : Aegilas ; p. 390 : Eleutherius 4 ; p. 763 : Misael.
126. *SL*, Brooks, I, 63, p. 217-221 [195-199] ; III, 3, p. 267-277 [236-244] ; XI, p. 516 [459]
127. *SL*, Brooks, I, 40, p. 126-129 [113-115] – à propos du *presbytéros* Julien de Tarse (**n° 60**).
128. Voir aussi l'*Hymne* n° 198, Brooks, *PO*, t. 7, p. 661
129. *SL*, Brooks, I, 15, p. 67 [60]. *PLRE* 2, p. 107 : Antoninus 1 ; p. 252-253 : Calliopius 6.
130. *SL*, Brooks, VII, 15, p. 430-432 [382-384]. *PLRE* 2, p. 1240 : Anonyma 26.
131. *SL*, Brooks, I, 45, p. 139-140 [125-126]. *PLRE* 2, p. 307-308 : Conon 6.
132. *SL*, Brooks, I, 8, p. 45-48 [41-44] ; *PLRE* 2, p. 1119-1120 : Timostratus.
133. *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297-300 [263-266]. *PLRE* 2, p. 607 : Ioannes 59.
134. *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297 [263].
135. *CPG* 7071.1, Chabot, p. 261 [182]. Voir **n° 29**.

du droit ecclésiastique, correspond en effet la montée en puissance de cette profession juridique [136].

Sévère fait preuve à leur endroit de quelque esprit de corps, vantant à l'occasion l'école de Béryte, qu'il avait fréquentée lui-même [137]. Un bon contact caractérise toute sa correspondance avec ces spécialistes, indispensables aux chancelleries et maillons nécessaires de sa propre influence juridictionnelle. Il écrit ainsi, sur le cas disciplinaire d'un *presbytéros* eunuque, au scholastique Aurélios de Bosra [138], en Arabie, au même titre qu'à l'évêque du lieu, le métropolite Cassien [139]. Pour le règlement de l'affaire du *presbytéros* Julien de Tarse (**n° 60**), en Cilicie Ire, il préconise notamment le recours à des juristes locaux, et c'est d'ailleurs à leur propos qu'il évoque la qualité des études à Béryte. Sa confiance envers les praticiens du droit le conduit à distinguer parmi eux des candidats possibles à l'ordination diaconale, comme Jean, fils de Matronianos, et Serge, ou presbytérale, ainsi Pierre et Maximin [140]. À certains, tel Eusèbe, Sévère peut adresser un courrier dogmatique [141]. Avec Théophane, il aborde enfin l'importante question des diptyques, pour faire passer sa consigne de modération [142].

À Alexandrie, le scholastique Hippocrate reçoit de Sévère une correspondance extrêmement importante, qui le désigne comme l'un des artisans, côté égyptien, de l'union des deux patriarcats [143]. Le pontife antiochien lui expose ainsi toutes les difficultés qu'a rencontrées l'envoi, au printemps 513, de la synodique **n° 12** à Timothée Ier de Constantinople et la fermeté dont il a dû fait preuve envers l'*a secretis* Astérios, chargé par le pouvoir de l'amener à composition (***n° 13***). Il s'agit implicitement d'inspirer pareil esprit de résistance à Dioscore II d'Alexandrie pour qu'il persiste dans l'anathème explicite de Chalcédoine et du *Tome* de Léon, pour qu'il refuse aussi la simple *convention d'union et de conjonction* (ܡܠܟܐ ܕܚܝܕܝܘܬܐ ܘܡܫܘܬܦܘܬܐ), dépourvue d'anathèmes, proposée par Sotérichos de Césarée de Cappadoce [144]. Sévère justifie d'autre part sa prudente réserve en matière de diptyques, en s'autorisant du prestigieux exemple alexandrin de Cyrille. Sur tous ces points, Hippocrate bénéficie donc d'une démonstration serrée, conçue pour lui fournir des arguments et lui donner moyen de peser sur le faible Dioscore. On mesure ainsi le pouvoir acquis par la corporation des scholastiques et l'opportunité de la sollicitude et des égards que Sévère lui témoigne.

Notons enfin que deux amis très proches de Sévère appartiennent à la corporation. D'abord, son condisciple Zacharie [145], qui compose alors sa biographie du patriarche, texte majeur de propagande (et d'auto-glorification), que l'on suppose bien diffusé dans les milieux juridico-ecclésiastiques. En Isaurie, d'autre part, le fidèle et précieux Oecuménios semble avoir possédé lui-même la double qualité de comte et de scholastique [146]

E. Les amis du patriarche

1. Sympathies étudiantes et épistolières

Indépendamment de toute définition statutaire ou professionnelle, des liens proprement amicaux se tissent entre le patriarche et tels correspondants, constituant dans l'ordre des sentiments une communion parallèle à celle qui résulte de leur adhésion aux thèses christologiques défendues par Sévère. Les anciens condisciples, comme Zacharie le Scholastique ou le grammairien Urbain, représentent sans doute un premier cercle de sympathie, tout en restant susceptibles, au demeurant, de jouer les utilités pratiques [147]. Des questionneurs théologiques ou dirigés spirituels, ainsi le cubiculaire Misael ou le silentiaire Conon, semblent éprouver aussi un profond attachement pour la personne du patriarche. On a relevé enfin l'affection que marque Sévère à l'endroit d'Antonin de Béroia, du comte Jean d'Antarados ou des *uindices* d'Anazarbe Alexandre et Mousonios. Deux amis et fidèles soutiens paraissent occuper cependant une place privilégiée.

2. Le comte Oecuménios en Isaurie

Correspondant de Sévère depuis les années de son séjour à Constantinople (508-511) [148], le comte Oecuménios demeure son principal appui dans la tourmente des affaires

136. Sur les scholastiques, voir Preisigke, dans : *RE* II, A, 1 (1921), col. 624-625, (« Ὁ σχολαστικός ») ; Clauss 1965, compte rendu de D. Simon dans : *ByzZ* 59, 1966, p. 158-161.
137. *SL*, Brooks, I, 40, p. 127 [113-114].
138. *SL*, Brooks, VIII, 3, p. 443-444 [395-396] ; *PLRE* 2, p. 201 : Aurelius 2.
139. *SL*, Brooks, VIII, 2, p. 442-443 [394-395].
140. *SL*, Brooks, I, 5, p. 40-41 [37]. *PLRE* 2, p. 608 : Ioannes 61, p. 743-744 : Maximinus 14, p. 869 : Petrus 26, p. 994 : Sergius 5.
141. *CL*, Brooks, n° 5, *PO*, t. 12, p. 195 – sur les définitions d'*essence* et d'*hypostase*. *PLRE* 2, p. 432 : Eusebius 24.
142. *CL*, Brooks, n° 42-43, *PO*, t. 12, p. 308-309 ; *CPG* 7071.65. *PLRE* 2, p. 1108 : Theophanes 2.
143. *CL*, Brooks, n° 46-48, *PO*, t. 12, p. 316-323. *PLRE* 2, p. 566 : Hippocrates.
144. Libératus présente un scholastique *Socrate* comme l'inspirateur de l'acceptation de l'*Hénotique* par Dioscore et de son rejet public du concile de Chalcédoine ; *CPL* 865, Schwartz, p. 133, l. 2. Sans doute s'agit-il d'une corruption du nom d'Hippocrate ; *PLRE* 2, p. 1019 : Socrates 3.
145. *PLRE* 2, p. 1194 : Zacharias 4 ; *PChBE* 3, p. 960-973 : Zacharias 1.
146. Libératus, *CPL* 865, Schwartz, p. 133, l. 21 : *Ycumeniu(s) Scholasticu(s) Isauriae*. *PLRE* 2, p. 794 : Oecumenius.
147. Zacharie le Scholastique peut être alors le destinataire d'une exégèse de *Nb* 11, 16-17 ; *CL*, Brooks, n° 113, *PO*, t. 14, p. 277-278. Le grammairien Urbain représente, quant à lui, un partisan bien implanté à Constantinople, qui reçoit du patriarche une explication de sa modération en matière de diptyques ; *CL*, Brooks, n° 44, *PO*, t. 12, p. 310-312.
148. Sévère avait pris son attache, ainsi que celle de plusieurs notables isauriens ; voir *SL*, Brooks, I, 1, p. 12 [11] (remarque d'Athanase de Nisibe, en fin de sa traduction de cette lettre à Constantin de Séleucie d'Isaurie). Sans doute le futur patriarche craignait-il que Jean de Claudiopolis, de retour dans sa province, ne l'y desservît.

d’Isaurie (**pl. X-XII**). Il présente en outre l’avantage de plaire également au métropolite Solon de Séleucie [149]. Le patriarche peut donc proposer à celui-ci de s’en référer entièrement à cet ami pour régler les cas de Mousonios de Méloé et de Paul d’Olba (**n° 41**). Il lui désigne Oecuménios comme son représentant et l’exact interprète de sa pensée [150]. Cette totale confiance inspire bien sûr à Sévère le désir d’enrôler le comte dans la cléricature [151]. Dans le même temps, il entretient avec lui une correspondance dogmatique assidue [152]. Homme de culture et d’expertise, probablement d’origine aristocratique, Oecuménios incarne au plus haut degré, pour Sévère, la figure de l’ami pieux et influent.

3. Théoteknos de Tarse

En Cilicie I[re], le *presbytéros* et archiatre (ἀρχιατρός/ܐܪܟܝܐܛܪܘܣ, ܪܝܫ ܐܣܘ̈ܬܐ) Théoteknos de Tarse présente un profil social, comme médecin et clerc, assez différent de celui d’Oecuménios [153]. Il joue cependant un rôle comparable dans une zone presque aussi turbulente (**pl. VIII-IX**), où Sévère le charge souvent d’agir en son nom et de le tenir constamment informé. Théoteknos proteste ainsi, auprès du patriarche, contre la mention de Nestorius parmi les martyrs de l’Église de Tarse, ce qui vaut une remontrance antiochienne au métropolite Denys [154]. Sévère associe Théoteknos au règlement de la dissidence de l’archimandrite Marc (**n° 58**). Il lui demande aussi de parvenir à l’enregistrement, par un synode local réunissant apparemment les évêques des deux Cilicies, de la condamnation doctrinale de Romain de Rhosos (**n° 59**). Il lui confie enfin le soin de remédier, avec le concours du *presbytéros* et logothète Jean, aux ordinations forcées arrachées à Basile de Pompéiopolis (**n° 61**). Une lettre de Sévère à Théoteknos commente, en toute liberté de ton, la dispersion des évêques réunis à Constantinople, à l’été 515, dans la perspective du concile d’Héraclée, et la fuite des cappadociens Éleusinios de Sasime et Proclos de Colonée [155]. La même missive rapporte la mission du magistrien Léonce Tapitoléon, dépêché par le maître des offices (Celer) auprès du patriarche d’Antioche pour apaiser le conflit ouvert par la dissidence et la condamnation des évêques suffragants de Syrie II[e], fût-ce au prix d’une concession majeure, refusée par Sévère (***n° 28***). Ce courrier se termine d’ailleurs sur une note de caractère intime : « J’ai bien reçu, écrit le patriarche, le présent d’une chaussure tissée de laine. Comme pécheur, j’ai prié pour qu’une récompense vous fût accordée d’en haut, car vous faites bien d’associer remèdes spirituels et matériels : le don est matériel mais l’attention affectueuse est spirituelle ; elle contient donc un réconfort qui vaut pour l’âme et pour le corps. » [156] Les deux amis resteront en relation, après 518, comme l’atteste une lettre sévérienne ultérieure [157].

La rigueur théologique et administrative qui marque la constitution et la gestion centralisée de la communion sévérienne se double, dans les provinces, d’une remarquable capacité d’adaptation aux situations locales. Les relais dont dispose le patriarche rendent seuls effectives les orientations définies, à Antioche, par Sévère et son synode. Les évêques jouent bien sûr un rôle décisif à cet égard, conformément à la position qu’il occupent dans la hiérarchie ecclésiale et en raison de leur enracinement. Il faut toutefois souligner la fonction parallèle et souvent concurrente exercée par les monastères (Tagaï, Mār ‘Aqībā, Mār Isḥāq), au bénéfice du patriarche oriental que les moines informent et renforcent de leur propre prestige, tout en représentant des modèles de rigueur doctrinale. Relations et amitiés personnelles, à tous les niveaux hiérarchiques, cléricaux et laïcs, et même hors hiérarchie, se trouvent enfin systématiquement mises à profit par Sévère, qui témoigne à la fois de sa volonté de contrôler l’ensemble du diocèse oriental et de sa capacité, pour ce faire, à déléguer largement à des subordonnés et relations de confiance (Philoxène, Antonin, Théoteknos, Oecuménios).

III. LETTRES ET VOYAGES

La communion des Églises du diocèse oriental résulte de l’affirmation de l’autorité théologique et disciplinaire du patriarche d’Antioche, relayée en province par la hiérachie ecclésiale, l’influence des monastères et l’activité des partisans sévériens. Elle réclame aussi l’intervention personnelle de Sévère. On voit en effet celui-ci payer de sa personne, d’abord par la tenue d’une correspondance volumineuse, ensuite en se déplaçant lui-même à plusieurs reprises.

149. *SL*, Brooks, I, 23, p. 92 [83].
150. *SL*, Brooks, I, 23, p. 92-93 [83].
151. *SL*, Brooks, I, 5, p. 38 [35]. Tel semble bien le destin que connaîtra d’ailleurs Oecuménios, après 518. On l’identifie le plus souvent avec le commentateur de l’*Apocalypse* (*CPG* 7470), exégète et théologien estimable, desservi sans doute dans la postérité par ses origines sévériennes. Voir Schmid, dans : *LThK* 7 (1962) [1986], col. 1122-1123 ; Dulaey, dans : *DSp* 11 (1982), col. 681-682 ; De Groote 1996 ; Lamoreaux 1998.
152. *CL*, Brooks, n° 2-3, *PO*, t. 12, p. 186-194 ; *CPG* 7071.45 (cf. *CPG* 9402.3) ; *CL*, Brooks, n° 64, *PO*, t. 14, p. 5-6 (cf. *CPG* 7252).
153. *PLRE* 2, p. 1111 : Theotecnus 3. Sur la fonction de *médecin-chef* (ἀρχιατρός) des établissements de soin publics (ἰατρεῖα) ou charitables (ξενοδοχεῖα), voir Wellmann, dans : *RE* II, 1, 1895, col. 464-466 (« Ἀρχιατρός ») ; Seek, dans : *RE* IV, 1, 1900, col. 639 (« Comes archiatrorum ») ; Miller 1997, p. 44-49.
154. *SL*, Brooks, I, 24, p. 94 [84-85].
155. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93-94 [83-84].
156. *SL*, I, 24, p. 94, l. 11-17 [85, l. 1-7] : ܠܒܘܪܬܐ ܕܝܢ ܗܝ ܕܡܐܘܢܐ ܗ̇ܝ ܕܓܪܝܠܐ ܡܢ ܥܡܪܐ ܩܒܠܬ. ܘܨܠܝܬ ܐܝܟ ܚܛܝܐ ܕܬܬܝܗܒ ܠܟܘܢ ܫܘܟܢܗ̇ ܦܘܪܥܢܐ ܕܡܢ ܠܥܠ. ܟܕ ܕܫܦܝܪ ܡܚܠܛܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܐܣܝܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܥܡ ܡܬܓܫܫܢܝܬܐ. ܗܝ ܓܝܪ ܡܘܗܒܬܐ ܡܬܓܫܫܢܝܬܐ ܗ̇ܝ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܬܪܥܝܬܐ ܚܘܒܢܝܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ. ܘܡܦܝܣ ܡܛܠ ܗܕܐ ܒܘܝܐܐ ܕܢܦܫܐ ܘܕܦܓܪܐ.
157. *SL*, Brooks, IX, 3, p. 483 [427].

A. La correspondance patriarcale

La correspondance de Sévère constitue aussi bien un instrument du gouvernement des Églises d'Orient qu'un moyen d'assurer leur union dans la foi « orthodoxe ». Pastorale et administration s'y conjuguent, double et constant souci qui explique l'ampleur considérable de la production épistolaire du patriarche d'Antioche. Selon l'estimation de Brooks, Sévère aurait écrit en tout quelque quatre mille lettres [158], dont on peut rapporter un bon tiers aux années 512-518. Les collections des *SL* (*CPG* 7070.1) et des *CL* (*CPG* 7070.2), avec divers fragments connexes (*CPG* 7070.3,11,15,17 ; *CPG* 7071 ; *CPG* 7081.1) [159] constituent, pour cette période, et malgré l'immense déperdition, un échantillon assez représentatif pour permettre l'esquisse d'une typologie.

Un premier groupe de lettres se rattache aux actes officiels ou décisoires du patriarche et dépend, directement ou indirectement, de son activité juridictionnelle. On a recensé ces documents parmi les *Regestes du patriarcat* (t. 2, p. 61-102), sous les rubriques : « texte », « mention » ou « indice ». Avant procédure de justice, il s'agit de directives ou d'instructions données par Sévère à des subordonnés (par exemple aux **n° 9**, **17**, **45**). Une fois le patriarche saisi d'une affaire, il adresse des convocations aux justiciables (cf. ainsi aux **n° 16**, **46**, **48** ou **50**). Les notifications de jugement (cf. par exemple aux **n° 47**, **56** ou **62**), auxquelles on peut rattacher les lettres synodales (ainsi aux **n° 5**, **10**, **12** ou **27**), représentent un dernier sous-groupe. Dans tous ces cas, trois niveaux de juridiction restent encore à définir, selon que Sévère intervient en qualité d'évêque, de métropolite ou de patriarche. Un système judiciaire absolument rigoureux se dégage donc de cette documentation, pierre angulaire d'un gouvernement unitaire des Églises orientales.

Les consultations juridiques que Sévère donne aux différents responsables [160] sous forme épistolaire n'ont pas de caractère immédiatement contraignant, mais n'en constituent pas moins des observations du patriarche, qui rappelle la législation ecclésiastique en vigueur et l'interprète en fonction des circonstances proposées à son examen. Les lettres de ce second type visent à unifier le droit et la discipline ecclésiastiques orientales, à la façon de futurs rescrits patriarcaux byzantins.

Enfin les réponses épistolaires à des questions dogmatiques et exégétiques ou les *lettres festales* (ἑορταστικαὶ ἐπιστολαί) [161] relèvent, quant à elles, du magistère patriarcal. Elles concourent directement à définir les termes dogmatiques de la communion du diocèse d'Orient.

B. Les voyages de Sévère

Si Sévère insiste volontiers sur l'impérieuse nécessité des devoirs qui le retiennent à Antioche, on dénombre cependant quatre déplacements extérieurs effectués pendant les années du patriarcat et destinés à renforcer la communion orientale et l'autorité du siège apostolique antiochien. Deux relèvent en principe de la *uisitatio pastoralis* ; moins documenté, le troisième répond à des motivations qui semblent surtout politiques ; le dernier enfin participe de l'un et l'autre type. Les huit *HC* données hors d'Antioche ou Daphné se rapportent à trois de ces voyages.

1. Visite à Séleucie de Piérie (513)

Le mercredi 3 juillet 513, jour de la Saint Thomas, Sévère se rend en pèlerinage à Séleucie de Piérie, le port d'Antioche, lié au souvenir de la première prédication chrétienne. Il y donne un panégyrique de l'apôtre [162], qui constitue aussi une méditation christologique sur *Jn* 20,25 à 28 et sur l'inhumanation divine en Jésus-Christ. Sans doute prêche-t-il dans l'« Église tréflée », dite aussi « Martyrium », la probable cathédrale de la ville. En théorie, il s'agit d'une visite pastorale du métropolite de Syrie Ire, puisque Séleucie possède un évêché indépendant, dont nous connaissons d'ailleurs un titulaire, Nonnos, par l'affaire du moine Pélage (**n° 53**). En fait, la proximité d'Antioche réduit ce siège à une position suburbicaire. Respectueux de la topographie, le lemme de *HC* 28 qualifie d'ailleurs la visite du patriarche de simple *descente* (de Sévère) *à Séleucie* [163]. Dans le corps de l'homélie, de plus, l'orateur associe étroitement la sainteté du port où débarquaient les apôtres à celle de la grande ville, où les disciples reçurent pour la première fois l'appellation de « chrétiens » (*Ac* 11,26) [164]. Le traitement administratif de l'affaire Pélage (**n° 53**) montre enfin que Nonnos ne jouissait guère de véritable autonomie juridictionnelle. Le premier déplacement de Sévère hors de sa cité constitue donc plutôt une brève visite de voisinage, en terre quasi-antiochienne, qu'un voyage à proprement parler.

2. Tournée en Syrie Ire et en Cyrrhestique (514)

Il en va tout autrement de l'inspection des monastères et des Églises de l'intérieur effectuée à l'automne 514. Celle-ci se déroule dans l'intervalle de temps qui sépare le *Discours d'adieu* (Λόγος συντακτικός/ܣܘܢܛܩܛܝܩܘܣ), non précisément daté, donné par le patriarche à son peuple

158. *SL*, t. 2, « Introduction », p. ix-xi. Estimation affinée à un minimum de 3805 par Vööbus 1975, p. 295.
159. Voir la présentation raisonnée des sources sévriennes t. 2, p. 8-9.
160. Voir *Tableau n° 10* : *Correspondance annexe I*, t. 2, p. 103-107. Lettres donnant avis ou instruction en matière disciplinaire ou administrative.
161. Voir *Tableau n° 10* : *Correspondance annexe II*, t. 2, p. 107-109. Lettres relevant de la polémique théologique, de l'exégèse ou de la direction spirituelle. D'autre part, l'usage de *lettres festales*, par lesquelles le patriarche communique à ses suffragants la date de Pâques, semble attesté à Antioche, comme à Alexandrie, par une exégèse de *1 Reg* 30,26 repérée dans les chaînes ; voir Petit 2006, p. 106, n° 23.
162. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 574-587.
163. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 574 [575] : ܕܢܚܬܗ ܠܣܠܘܩܝܐ
164. *HC* 28, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 576 [577].

(*HC* 55) [165], sans doute la veille de son départ ou très peu de temps avant celui-ci, et l'homélie de son retour, prononcée le jour de la Saint Jean-Baptiste, le mardi 14 octobre 514 (*HC* 61) [166]. Par ailleurs, on peut difficilement supposer que Sévère se fût absenté le jour de la fête (fixe) de la dédicace de la Croix (ἐγκαίνια τοῦ ἁγίου σταυροῦ/ܚܘܕܬܐ ܕܨܠܝܒܐ ܡܩܕܫܐ), attestée au 14 septembre [167]. Trois semaines constituent donc une estimation raisonnable pour la durée de cette tournée pastorale, où le patriarche donne cinq homélies (*HC* 56-60). Cette absence inaccoutumée inspire l'émotion du discours d'adieu [168], l'inquiétude des pauvres d'Antioche qui redoutent, *devant* (ce) *voyage prolongé* (ܕܓܠܠܐ ܫܘܘܚܡ ܐܝܟ ܢܦܩܐ), d'avoir perdu et leur évêque et leurs dix quadrants d'indemnité de subsistance [169], enfin la péroraison nostalgique de Sévère lui-même, à Chalcis (Qennešrin), le premier octobre, qui prie ses auditeurs de « demand(er) au Christ, le Dieu tout-puissant, qu'il (le) favorise d'un retour bon et qui lui plaise vers la ville d'Antioche » [170].

La visite des monastères constitue le premier objectif de ce voyage, comme le précise le lemme de *HC* 55 [171]. Le 14 octobre, l'homélie du retour conjugue essentiellement l'éloge de saint Jean-Baptiste et celui de ces autres ascètes que Sévère vient de rencontrer [172]. En Antiochène, les couvents principaux, connus aussi par la correspondance du patriarche des années 512-518, comme Saint-Syméon (Qal'at Sim'ān/Télanissos) [173], Mār Bassos, à Bitabo (Bātabū) [174], ou le *grand monastère* (ܕܝܪܐ ܪܒܬܐ) de Téléda (Tell 'Adā) [175] se trouvent accessibles à partir de la grand-route qui relie Antioche à Chalcis (Qennešrin), en traversant le Massif calcaire [176]. Sévère l'emprunte nécessairement pour se rendre dans cette dernière ville, où il prêche ses *HC* 56 et 57. Panégyrique de saint Serge, la seconde est daté du mercredi premier octobre. Il faut ainsi placer la visite des couvents d'Antiochène par l'évêque du lieu dans la dernière quinzaine de septembre. En Chalcidène ensuite, dont la steppe accueille à l'époque une véritable concentration monastique [177], le métropolite de Syrie I[re] n'aura pas manqué de se rendre à Mār 'Aqībā, où réside sans doute le *presbytéros* Cosme [178].

Qennešrin (Chalcis) réserve à Sévère un accueil ambigu, puisqu'il se voit interrompu dans son *HC* 56, « en raison d'une affaire municipale et d'un tumulte » [179]. Le patriarche remercie pourtant les fidèles de le recevoir à l'image d'un père, d'un prophète, d'un ange et de Jésus-Christ lui-même [180]. Il célèbre l'« orthodoxie » des Chalcidiens, tout en fustigeant à la fois les doctrines chalcédonienne (« nestorienne ») et eutychienne. Le premier octobre, faute de faire en personne le pèlerinage de Reṣāfā, en Euphratésie méridionale, où se trouvent alors les reliques du mégalomartyr [181], il prononce un panégyrique pour la fête de saint Serge (*HC* 57), spécialement cher aux nomades de la steppe comme aux populations arabes sédentarisées. Les homélies suivantes (*HC* 58-60) furent données à Cyr (Euphratésie), mais l'itinéraire passait nécessairement par Béroia, où l'on aura certainement fait halte. L'évêque Pierre, consécrateur du patriarche (**n° 2**) et signataire de la prosphonèse **n° 4**, pouvait vivre encore et l'on connaît, d'autre part, la dilection de Sévère pour son successeur Antonin.

À Cyr, Sévère entre en Euphratésie. Il y prêche donc en qualité de patriarche du diocèse d'Orient (*HC* 58-60). Au cours de sa première homélie, un éloge appuyé de l'évêque Serge [182], également son consécrateur (**n° 2**), signataire aussi de la prosphonèse **n° 4**, salue le fidèle suffragant de Philoxène de Mabboug et un gardien vigilant de l'« orthodoxie » antichalcédonienne dans une région longtemps favorable aux idées « nestoriennes » et dans une ville où survivait toujours le souvenir de Théodoret. *HC* 59 vise plus particulièrement à flétrir *in situ* la mémoire « hérétique » de ce dernier. Admiratifs, les habitants de Cyr lui auraient demandé de différer son retour et de prolonger son instruction [183]. Une

165. Duval, *PO*, t. 4, p. 66-72.
166. Brière, *PO*, t. 8, p. 254-268.
167. *HC* 31, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 640-665.
168. *HC* 55, Duval, *PO*, t. 4, p. 68.
169. *HC* 62, Brière, *PO*, t. 8, p. 284 [284-285].
170. *HC* 57, Duval, *PO*, t. 4, p. 93, l. 15 [17] - 94, l. 1 [1] : ܫܐܠܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܟܠ ܟܠ: ܕܦܘܢܝܐ ܛܒܐ ܘܕܠܗ ܫܦܝܪ ܢܬܠ ܠܗ: ܗܘ ܕܠܘܬ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ.
171. Duval, *PO*, t. 4, p. 66.
172. *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, p. 254-268. Pour une analyse de la vie monastique selon cette homélie, voir Nin 1994, p. 213-221.
173. *SL*, Brooks, I, 43, p. 134-137 [120-123] ; voir **n° 46**.
174. *CL*, Brooks, n° 40, *PO*, t. 12, Brooks, p. 305 ; *SL*, Brooks, I, 11, p. 52-54 [47-49] ; *SL*, Brooks, X, 6, p. 503-504 [447] ; *CPG* 7070.3, Brock, n° 26, p. 22-23.
175. *SL*, Brooks, VII, 3, p. 419-420 [371-373].
176. Pour les voies de communications qui desservent les secteurs parcourus par Sévère, voir Dussaud 1927, p. 425-439, 467-481 et pl. IX, X, XII, XIV ; Mouterde-Poidebard 1945, carte I ; Tchalenko 1953-1958, t. 1, p. 82-87, t. 2, pl. XXXVI-XXXVII, XXXIX. Voir aussi **fig. 8** et **pl. II-III**.
177. Frend 1973, p. 268 ; *Id*. 1978, p. 225 : « *An area where there were no less than sixty monasteries within twenty miles of the town* ».
178. Il y a lieu de supposer que l'affaire de Telḥadin (**n° 37**) se situe plus avant dans l'histoire du patriarcat, puisque Sévère a temporisé longtemps, pour ne pas froisser Siméon de Qennešrin (Chalcis). Elle nous apprend en revanche la présence au monastère du *presbytéros* Cosme, qui dut y revenir après son échec au concile de Sidon (511). Les relations entre Sévère et Siméon avaient cependant pu se détériorer déjà, comme cette affaire le montrera dans la suite, ainsi que les déboires d'Antonin de Béroia (**n° 56**). On notera que le patriarche ne mentionne pas l'évêque du lieu au cours des deux homélies données à Chalcis (*HC* 56-57), alors qu'il fera, quelques jours plus tard, un éloge appuyé de Serge en arrivant à Cyr (*HC* 58).
179. Duval, *PO*, t. 4, p. 73, l. 3-4 [4-5] : ܡܛܠ ܫܐܠܬܐ ܡܕܡ ܕܦܘܠܝܛܝܐ ܡܕܝܢܝܐ ܘܫܓܘܫܝܐ L'incident ne semble pas tirer à conséquence, mais ses causes demeurent obscures. Voir Frend 1978, p. 225.
180. Duval, *PO*, t. 4, p. 80-81 ; voir Frend 1973, p. 266.
181. Maraval 1985, p. 349.
182. *HC* 58, Brière, *PO*, t. 8, p. 214-215.
183. *HC* 60, Brière, *PO*, t. 8, p. 245, l. 2-3 [3-5].

troisième homélie, *HC* 60, leur présenta donc une exégèse de *3 Reg* 18,21-40 et condamnait Théodore de Mopsueste, comme le maître commun de Nestorius et de Théodoret. Par la route du Nord, le patriarche regagne ensuite Antioche, où il prêche le 14 octobre (*HC* 61), jour de la saint Jean-Baptiste, sans doute à la veille de l'ouverture de la session d'automne du synode oriental.

3. Voyage à Constantinople (?) (515)

Plusieurs indices laissent supposer un voyage de Sévère à Constantinople en 515 ; celui-ci eut vraisemblablement lieu pendant l'été. Dans une lettre plus tardive à Eutychianos, gouverneur de Syrie II[e], qu'il accuse de collusion avec l'épiscopat de cette province dont la dissidence est avérée au printemps 515 (**n° 27**), le patriarche fait en effet allusion à leur première rencontre, intervenue dans la ville impériale. Eutychianos venait peut-être, quant à lui, d'apprendre sa nomination ; il tenait alors des propos favorables à Sévère [184]. Dans sa troisième épître à Serge le grammairien, le patriarche évoque encore son absence d'Antioche, au début de la controverse avec cet eutychianiste [185], dont Lebon date justement le début « des environs de 515 » [186]. De fait, Sévère avait bien reçu sa *convocation* (*iussio*/ܦܘܩܕܢܐ) au concile prévu pour se tenir à Héraclée (Thrace) le premier juillet 515, comme il le confirme incidemment dans une lettre au maître des offices (Celer) [187] qui dénonce surtout la rébellion des évêques de Syrie II[e], demandant le bras séculier pour exécuter la condamnation synodale rendue contre ceux-ci. On sait, par sa correspondance avec Théoteknos [188], que le patriarche n'a pas rejoint les évêques rassemblés alors à Constantinople, à l'inverse de ses partisans cappadociens Éleusinios de Sasime ou Proclos de Colonée, et le synode convoqué en Thrace ne s'est vraisemblablement jamais réuni [189], contrairement à la promesse faite à Vitalien, qui reprend à l'automne les hostilités pour ce principal motif et sera bientôt défait [190]. Il faut cependant supposer que Sévère aura fait le voyage de la capitale, usant peut-être de sa *iussio*, qui lui donnait l'usage de la poste impériale, peu après la dispersion des évêques. La crise de Syrie II[e], le rapport du stratège (*dux*) de Phénicie libanaise Asiatikos, défavorable à la répression, une nouvelle lettre du maître des offices, réclamant de Sévère la réconciliation des dissidents, non sans montrer quelque compréhension pour les thèses chalcédoniennes (***n° 28***), valaient assurément une explication en haut lieu, alors que la nouvelle insurrection de Vitalien poussait le pouvoir à rechercher un compromis. On peut supposer que l'élévation de Reṣāfā au rang de métropole d'Euphratésie méridionale sous le nom d'Anastasiopolis [191], laquelle est intervenue après 514, à l'occasion du transfert à Constantinople du pouce de saint Serge [192], ainsi que la cession même de cette relique, se trouvaient aussi à l'ordre du jour des entretiens [193]. Le calendrier des *HC* autorise d'ailleurs à envisager une absence de Sévère en août ou en septembre 515 [194].

4. Visite à Aigéaï (517)

Le mardi 25 juillet 517, selon le lemme de l'*Hymne* n° 198 [195], Sévère se rendit à Aigéaï (Cilicie II[e]), à la rencontre du maître des milices Hypatios, en route pour prendre le commandement des troupes sur la frontière perse. Cette entrevue revêtait un caractère protocolaire et politique, à l'image du voyage constantinopolitain de 515. Le patriarche saisit cependant l'occasion de célébrer le martyr local, Thallélaios [196], par un panégyrique assez banal (*HC* 110), mais qui exprimait bien son souci pastoral à l'endroit des fidèles ciliciens. Le lendemain, il donne

184. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137 [123]. Eutychianos aura peut-être fait la route avec Sévère ; il succédait au gouverneur Serge.
185. *CPG* 7025, Lebon, p. 158.
186. Lebon 1909, p. 168.
187. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81 [73].
188. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93 [83].
189. L'histoire de ce concile avorté est loin d'être claire. Sollicitant quelque peu les sources, Schwartz admettait qu'il aurait été effectivement ouvert à Héraclée, puis transféré à Constantinople et enfin dissous, sans que l'on eût rien résolu ; Schwartz 1934, p. 252-253. Sur la même base documentaire, Stein écarte toute éventualité de réunion effective ; Stein-Palanque 1949, t. 2, p. 181-182, 189. Speigl, quant à lui, pense que de nombreux évêques avaient convergé vers Constantinople, en l'absence d'instructions plus précises, attendant des informations la cour impériale ; l'éventualité d'un déplacement vers la proche Héraclée ne lui semble pas absolument impossible ; il n'y pas trace d'ouverture officielle ; Speigl 1980, p. 55-56.
190. Bury 1923, t. 1, p. 451 ; Duchesne 1925, p. 39 ; Stein-Palanque 1949, t. 2, p. 184 ; Jones 1964, t. 1, p. 234-235 ; Haarer 2006, p. 175-179.
191. Dans son *HC* 57, donnée à Qennešrin (Chalcis), le mercredi premier octobre 514, Sévère use encore du nom sémitique de Reṣāfā ; Duval, *PO*, t. 4, p. 92-93 : ܠܐܬܪܐ ܕܡܬܩܪܐ ܗ̇ܝ ܕܡܬܩܪܝܐ ܒܠܫܢܗ ܕܐܬܪܐ (*Dans un endroit appelé dans la langue du pays Reṣāfā*). La nouvelle appellation d'Anastasiopolis sera abandonné pour Sergiopolis après 518 ; Honigmann 1951, p. 103 ; Fowden 1999, p. 92.
192. Devreesse 1945, p. 122 ; Honigmann 1951, p. 102-103 ; Fowden 1999, p. 92.
193. Il y a peut-être également un lien avec tout ou partie des travaux de construction documentés par l'épigraphie de Reṣāfā ; Gatier-Ulbert 1991, p. 180-182. Voir aussi t. 2, inscription **I**.
194. Soit entre les *HC* 76 et 77, 77 et 78, 78 et 79, ou 79 et 80. Voir *Tableau n° 5*, p. 190-191. Le second intervalle nous paraît assez vraisemblable, puisque Sévère commence *HC* 79 en ces termes : ܣܓܝ ܗܘ ܙܒܢܐ: ܡܢ ܐܡܬܝ ܕܡܠܠܬ ܠܟܘܢ ܒܥܕܬܐ: ܡܛܠ ܕܒܩܪܒܐ ܘܒܡܬܟܬܫܢܘܬܐ ܕܠܘܩܒܠ ܗܪ̈ܛܝܩܐ ܥܢܝܐ ܗܘܝܬ: (*Il s'est écoulé beaucoup de temps depuis que je vous ai parlé à l'église, parce que j'étais occupé à combattre et à lutter contre les hérétiques*) ; Brière, *PO*, t. 20, p. 296, l. 6-7 [10-11].
195. Brooks, *PO*, t. 7, p. 661. Peteers et Honigmann retiennent ce jour pour la rencontre d'Hypatios ; Peteers 1950, p. 41-42 ; Honigmann 1951, p. 84. Brière date en revanche *HC* 110, contemporaine de cette entrevue, du samedi 20 mai ; Brière 1960, p. 61.
196. Maraval 1985, p. 354.

encore une homélie improvisée, *HC* 111, en réponse à une question théologique posée par un interlocuteur [197]. Le voyage d'Aigéaï se transforme donc en visite pastorale. Notons cependant que le patriarche ne fait aucune mention de l'évêque du lieu [198], non plus que de son fidèle Entréchios, métropolite provincial. La correspondance sévérienne avec ce dernier, pourtant assez fournie, ne porte pas trace de l'événement ni d'un passage par Anazarbe. Peut-être Sévère emprunta-t-il la voie maritime, comme autorise à l'envisager la date estivale de l'épisode.

L'affirmation de son autorité patriarcale par Sévère d'Antioche a permis la constitution d'une communion ecclésiale extrêmement solide, capable d'épouser cependant les particularismes régionaux. Si les procédures d'adhésions épiscopales ou monastiques font l'objet d'un suivi fort rigoureux de la part de la chancellerie antiochienne, ces ralliements proviennent en fait de l'action coordonnée des partisans du patriarche dans les provinces. Celui-ci intervient en personne, tant par sa correspondance que par ses visites pastorales, dans les affaires locales. Le gouvernement religieux du vaste espace syrien, si contrasté, lui impose aussi des délégations de pouvoir qui annoncent plusieurs solutions institutionnelles que retiendra l'avenir. C'est toutefois dans l'action immédiate que Sévère a construit son édifice, selon des exigences dictées par les circonstances et par les événements.

197. Brière, *PO*, t. 25, p. 790, l. 7-9 [8-11] : ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܡܠܝ ܡ̈ܠܐ ܐܬܬܢܝ̈ܢ ܡܢܝ: ܠܘܬ ܐܢ̈ܫܝܢ ܡܢܟܘܢ܆ ܡܛܠ ܡܬܒܪܢܫܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ: ܘܐܢܫ ܫܐܠܢܝ ܐܡܪ ܗܘܐ: ܕܐܢ ܠܐ. ܡܬܦܪܫܢܐ ܗܘ ܒܪܐ ܡܢ ܐܒܐ: ܠܡܢܐ ܠܐ ܐܡ̈ܪܝܢ ܕܐܬܒܣܪ ܘܐܬܒܪܢܫ ܐܦ ܐܒܐ: (*Comme hier j'ai émis des propositions, à l'adresse de quelques-uns d'entre vous au sujet de l'inhumanation divine, quelqu'un m'a posé une question en disant : « Si le Fils est inséparable du Père, pourquoi ne disons-nous pas que le Père aussi s'est incarné et s'est fait homme ? »*).

198. Un évêque Jules ou Julien fut banni vers 519 , Honigmann 1951, p. 84.

II

Les événements

L'affirmation par Sévère de son autorité patriarcale en Orient se trouve en interaction avec les variations du pouvoir impérial, qui connaît lui-même, entre 512 et 518, diverses péripéties déterminant sa politique religieuse. La position des sièges d'Alexandrie, de Constantinople et de Jérusalem, hostile ou favorable au pontife antiochien, constitue d'autre part un facteur extérieur et décisif. Il faut donc saisir les progrès de la constitution d'une communion sévérienne orientale en fonction de ces différents termes. Des circonstances particulières et des difficultés spécifiques, tenant aux réalités locales, compliquent enfin, dans certaines provinces, l'action du patriarche d'Antioche.

I. LES GRANDES ÉTAPES CHRONOLOGIQUES (tab. n° 8)

A. Fragilité originelle

L'élection de Sévère (**n° 1**), sa consécration (**n° 2**) et la prosphonèse consécutive (**n° 4**), les 6 et 16 (18) novembre 512, ne reçoivent l'assentiment que d'un petit nombre d'évêques orientaux, douze consécrateurs et treize signataires, issus en tout de cinq provinces sur les douze que compte alors le patriarcat (**pl. I**). On a remarqué déjà que le métropolite de Cilicie Ire, Denys de Tarse, s'il participe au sacre du patriarche, répugne à souscrire, semble-t-il, aux anathèmes du document **n° 4**. Plusieurs indices confirment, au début de 513, la faiblesse à laquelle une base aussi limitée condamne Sévère. La succession d'Anasartha montre ainsi qu'il n'a pas même toute latitude en Syrie Ire, où il doit difficilement écarter deux candidats qu'on lui propose, en remplacement du philoxénien Thomas, et qui ne lui donnent pas satisfaction au plan dogmatique. Il n'a d'autre recours que de forcer proprement la main au frère Étienne et à sa communauté de Mār Isḥāq, près de Gabboula **(n° 19)**. Le mercredi saint 3 avril, il prononce sa première catéchèse [1], au ton très modéré et dont les énoncés théologiques demeurent assez prudemment formulés [2]. Si l'empereur a bien confirmé son investiture (**n° 1**), il ne saurait engager en effet à l'intransigeance doctrinale le nouveau patriarche, très gravement ébranlé, dans son propre pouvoir, par la récente émeute du *Trisagion*, qui vient de mettre, du 4 au 8 novembre précédents, sa capitale à feu et à sang [3]. Élie Ier refuse, quant à lui, la synodique sévérienne (**n° 7**), rompant ainsi la communion qui prévalait entre les sièges d'Antioche et de Jérusalem, mais il se retrouve en fait isolé lui-même, puisque l'Alexandrin Jean III Nikiotès accepte au contraire de renouer l'union rompue sous Flavien II d'Antioche par sa réception de la lettre **n° 5**, déterminant ainsi celle de la synodique homologue (**n° 6**) par Timothée Ier de Constantinople. Cette communion apostolique de trois patriarcats sur quatre va consolider la position de Sévère au sein de l'Église impériale, et faciliter assurément le travail de ralliement des évêques orientaux, auquel s'adonne en particulier l'actif et méthodique Philoxène de Mabboug.

B. Le ralliement du printemps 513 (**n° 10**)

Du 29 avril au 5 mai 513, soit moins de six mois plus tard, le synode ordinaire d'Antioche rassemble une majorité d'évêques orientaux, qui souscrivent au postulat sévérien de l'*Hénotique* comme condamnation de Chalcédoine, ainsi qu'aux anathèmes du *Tome* de Léon et des adhérents de la doctrine des deux natures (**n° 10**). La communion sévérienne se trouve alors constituée en Orient et l'acceptation par Jean III Nikiotès et Timothée Ier des snodiques consécutives **n° 11** et **n° 12** scelle, sur cette base doctrinale, l'unité presque complète de l'Église impériale. On constate alors un effet d'entraînement qui emporte les dernières hésitations. Denys de Tarse (Cilicie Ire) se rallie ainsi aux anathèmes [4]. Ancien syncelle de Flavien II, ayant rompu avec celui-ci en 512,

1. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 64-87.
2. Gribomont 1975-1976, p. 130 : « La première catéchèse paraît fort sobre quant à ses prises de position monophysites, on aimerait savoir si la chose est accidentelle, ou si elle fait partie d'une politique de la patte de velours ».
3. Stein-Palanque 1949, p. 177-178 ; Haarer 2006, p. 156-157.
4. *SL*, Brooks, IV, 4, p. 293, l. 20 - 294, l. 1-5 [260, l. 12-16].

en raison de sa condamnation publique et forcée du concile de 451, Paul d'Édesse (Osrhoène) passe lui-même dans le camp de Sévère [5]. Les métropolites Épiphane de Tyr (Phénicie maritime), le frère du patriarche déchu, Julien de Bosra (Arabie) et, sans doute aussi, Pierre de Damas (Phénicie libanaise) restent seuls irréductibles [6], dans leur opposition, en sorte que le synode antiochien dessine alors une carte précise de la dissidence chalcédonienne (**pl. VI, XIII**). Celle-ci s'adosse à l'hostilité d'Élie Ier de Jérusalem, qui repousse à nouveau la synodique de Sévère, dépêchée pourtant avec le concours du bras séculier (**n° 14**). En effet, après un premier émoi, dont témoigne en particulier la mission de l'*a secretis* Astérios (***n° 13***), Anastase semble bientôt rassuré par le succès sévérien, qui réalise au synode d'Antioche, en 513, l'union ecclésiastique à laquelle n'avait pu parvenir le concile qu'il avait convoqué lui-même à Sidon, en 511. C'est donc Élie qui fait désormais figure de dissident. La bienveillance impériale se manifeste au contraire à l'endroit de Sévère, ainsi par le don d'un manteau de pourpre à la Grande Église (?) d'Antioche, comme nous l'apprend *HC* 24, prononcée le jeudi de l'Ascension, 16 mai 513 [7]. Consolidé dans son autorité patriarcale, Sévère peut donc à loisir condamner d'autres déviances, comme celle du réitérateur mésopotamien Zébad (**n° 18**). Le 18 juin 513, à Daphné, son inauguration du *martyrion* de Léonce, célébrée par *HC* 28, présente de fait quelque apparence d'une action de grâce personnelle, à l'adresse d'un saint protecteur.

C. L'hypothèque de la révolte de Vitalien (automne 513 - automne 515)

1. Premières victoires de Vitalien

Sévère ne pourra goûter longtemps les fruits de son succès. Filleul probable de Flavien II et partisan chalcédonien, le *magister utriusque militiae per Thracias* Vitalien se révolte en effet contre l'autorité d'Anastase, en 513, au prétexte de défendre le concile de Chalcédoine et de rétablir sur leurs sièges respectifs de Constantinople et d'Antioche les patriarches exilés Makédonios II et Flavien II [8]. Son insurrection connaît des fortunes diverses, mais la menace récurrente qu'elle fait peser sur la capitale, pendant deux ans, infléchit sensiblement la politique impériale et compromet, sur plusieurs points, la position du patriarche antiochien. Sous l'effet de fausses et trop favorables nouvelles, celui-ci célèbre dans deux homélies, à l'automne 513 (*HC* 34) [9], puis au printemps 514 (*HC* 45) [10], la défaite du rebelle « hérétique ». En fait, victorieux des troupes d'Hypatios à Acrae (Thrace), à l'automne 513, Vitalien s'empare de la personne du neveu de l'empereur. De longues et difficiles négociations s'ensuivent, en 514, qui aboutirent enfin à la libération du prisonnier, contre rançon, à l'ouverture de pourparlers avec le nouveau pape romain Hormisdas, en vue de la résorption du schisme acacien, et à la promesse d'un concile général, prévu pour s'ouvrir à Héraclée (Thrace) le premier juillet 515.

2. Sévère privé du soutien d'Anastase

Dans le même temps, Anastase se trouve naturellement obligé d'imposer une sourdine à Sévère. Théoriquement suspendu (**n° 16**), Épiphane de Tyr n'est donc pas autrement inquiété. Philoxène de Mabboug peut même s'en indigner, au synode ordinaire du printemps 515 [11]. Seule l'accusation d'eutychianisme, portée contre le patriarche par son métropolite de Phénicie maritime, paraît déterminer sa condamnation (**n° 29**). Pour inquiéter les autorités (***n° 30***), celle-ci demeure toutefois sans suite immédiate. De plus, quand éclatera la crise de Syrie IIe, les impériaux n'apporteront en définitive aucun secours à Sévère, non plus qu'à son satellite, Pierre d'Apamée, lequel aura même recours à des mercenaires, en raison de l'abstention du stratège Asiatikos (***n° 28***). Anastase et le maître des offices (Celer) iront jusqu'à faire demander au patriarche d'annuler la condamnation des évêques dissidents et, manifestement

5. Zacharie le Scholastique, *CPG* 6995, Brooks, t. 2, p. 74-75 [51] [Hamilton-Brooks, p. 203] ; voir Honigmann 1951, p. 49.
6. La *Lettre à Alcison* cite nommément ces trois prélats, les deux premiers comme ayant « absolument refusé leur consentement » à Sévère (καθόλου οὐκ ἠνέσχοντο συνθέσθαι) ; datable de 515, elle montre Julien et Pierre réfugiés alors en Palestine ; *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 132, l. 33 -133, l. 7 [Festugière, p. 344, l. 12-19]. Également contemporaine des événements relatés, la *Vita Severi* de Zacharie le Scholastique mentionne aussi l'opposition de principe témoignée par Épiphane et Julien ; *CPG* 6999, Kugener, p. 114, l. 6-8. Le métropolite de Phénicie maritime refuse en outre de déférer à la convocation que Sévère lui adresse (**n° 16-17**).
7. Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 142 [143].
8. *PLRE* 2, p. 1171-1176 : Vitalianus 2 ; avec indication des sources. Sur la révolte de Vitalien et ses péripéties, voir Bury 1923, t. 2, p. 448-452 ; Stein-Palanque, p. 178-185 ; Jones 1964, p. 234-235 ; Capizzi 1969, p. 123-127 ; Charanis 1974, p. 80-94 ; Haarer 2006, p. 164-179. La datation de *HC* 34, qui fait état d'une supposée défaite de Vitalien, entre le 23/9/513 ou le 14/10/513 [= *HC* 32] et le 18/11/513 [= *HC* 35], conduit à situer le début de l'insurrection en 513, selon la chronologie de Théophane le Confesseur (AM 6005 = 513 apr. J.-C.), voir Bury, Stein-Palanque, Jones, Capizzi ; *contra* Charanis et Haarer, qui suivent Marcellinus Comes et Jean d'Antioche (7e indic. = 1er sept. 513/ 31 août 514), pour accorder la fin de la première phase de la rebellion avec la date des lettres de conciliation adressées par Anastase au pape Hormisdas ; *CPG* 9166 (28/12/514) et *CPG* 9167 (12/1/515). L'argument ne semble pas décisif, au regard de la documentation sévérienne, et l'on peut risquer l'hypothèse médiane d'un commencement des opérations armées dès septembre 513.
9. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 430-436 [431-437].
10. Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 124 [125].
11. *Ep. dog. XVII*, De Halleux, p. 6, l. 25 - 7, l. 1 [8, l. 24-27] : ܐܡܪܬ ܗܘܝܬ܀ ܗܢܘ ܕܘܠܐ ܠܗ ܕܢܬܩܪܐ. ܘܐܢ ܠܐ ܐܬܐ: ܬܗܘܐ ܠܘܬܗ ܗܝ̇ ܕܬܚܝܡܐ ܠܩܢܘܢܐ ܘܠܐ ܐܢܫ ܡܫܟܚ ܕܢܓܠܙ ܗܕܐ ܒܟܐܢܘܬ ܢܥܕܠ. *([Voilà] celui [qui] doit être convoqué, disais-je ; et s'il ne vient pas, qu'il encoure ce qui est spécifié par les canons ; et nul ne pourra honnêtement nous critiquer pour ceci).*

aux abois, à prendre contre lui la défense de la formule de Chalcédoine [12]. Parallèlement, une autre crise se développe en Isaurie, qui possède sa propre logique, sans lien direct avec les affaires de Syrie IIᵉ ou la révolte de Vitalien, mais que favorise assurément l'affaiblissement de Sévère [13]. À Antioche même, l'opposition semble relever la tête. Le premier janvier 514, dans son homélie de la fête des saints Basile et Grégoire, le patriarche se plaint amèrement de « ceux qui nous calomnient, qui nous méprisent et qui autour de nous ourdissent toutes ces machinations innombrables… » [14]. Au printemps suivant, le 23 avril, pour la Mi-Pentecôte, dans un sermon où il parlera aussi de Vitalien, le prédicateur laisse encore apparaître son inquiétude : « Maintenant aussi, certes, comme cette angoisse brûle encore en moi, je suis encore dans l'obscurité, obnubilé de tristesse. » [15]

3. La défaite de Vitalien

Lassé des atermoiements d'Anastase, qui n'a pas réuni le concile d'Héraclée, qui tergiverse avec les envoyés romains, mais qui a fait venir Sévère à Constantinople, sans doute au cours de l'été 515, peut-être même irrité de la condamnation d'Épiphane (**n° 29**), Vitalien reprend l'offensive à l'automne. Sa défaite totale et soudaine devant Marinos d'Apamée, navale et terrestre à la fois, donne brusquement un nouveau cours à l'histoire du patriarcat sévérien.

D. Le redressement (automne 515 - été 518)

Libéré de la menace de Vitalien, l'empereur incline à nouveau vers le parti des adversaires de Chalcédoine et ne ménage plus son appui à Sévère. Aussi le patriarche célèbre-t-il la défaite du rebelle par l'*Hymne* n° 262 [16], dont la cible cherchera d'ailleurs à tirer vengeance en 518 [17]. L'expulsion du métropolite de Phénicie maritime Épiphane est la première conséquence du retournement des affaires. Une assemblée épiscopale se tient alors à Tyr, peu après son départ, pour marquer l'événement et sans doute pour pourvoir au gouvernement ecclésiastique de la province, également désertée par les suffragants méridionaux d'Épiphane (**n° 31**). Cette réunion semble correspondre au second synode ordinaire du diocèse oriental, de l'année 515 et la tradition jacobite l'aura confondue avec le synode d'Antioche du printemps 513, non sans quelque logique, puisqu'il s'agirait d'une assemblée de même nature institutionnelle et qui représente aussi une grande avancée de la communion sévérienne [18]. À la fin de l'année 515, Anastase peut d'ailleurs manifester sa sollicitude renouvelée envers Sévère en finançant, à Antioche, la restauration de l'oratoire de la Vierge, où le patriarche célèbre l'office de Noël [19].

Dans la suite de l'éviction d'Épiphane et de ses partisans phéniciens, l'année 516 voit la déposition d'Élie Iᵉʳ de Jérusalem, le 1ᵉʳ septembre. Si le duc de Palestine Anastase ne peut obtenir de son successeur Jean III qu'il entre en communion avec Sévère, du moins son patriarcat, réduit chalcédonien, se trouve-t-il placé sur la défensive et ne sert-il plus de base arrière à la résistance des provinces méridionales d'Antioche. La Phénicie maritime n'échappe plus à l'autorité de Sévère. Bosra (Arabie) et Damas (Phénicie libanaise) connaissent désormais des métropolites sévériens. La rébellion de Syrie IIᵉ entre certes dans une phase aiguë, mais elle demeure circonscrite et semble surtout le fait de milieux monastiques, qui doivent envoyer jusqu'à Rome pour chercher du soutien. Les affaires d'Isaurie se stabilisent pour leur part, avec la fuite des principaux fauteurs de troubles et l'heureuse succession du métropolite de Séleucie. À deux reprises, pour l'avènement de Dioscore II, le 22 mai 516, puis de Timothée III (IV), le 14 octobre 517, la communion d'Antioche et d'Alexandrie reçoit confirmation solennelle. Sévère et sa théologie ont manifestement trouvé place au sein de l'Église impériale, dont le patriarche d'Antioche constitue désormais la pierre angulaire. Sa pastorale se fait alors l'écho de la grande politique. Le 14 décembre 517, *HC* 114 évoque au passage la menace perse [20]. La même année, Sévère a d'ailleurs rencontré le *magister utriusque militiae per Orientem* Hypatios, à Aigéaï (Cilicie IIᵉ), alors qu'il

12. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93, l. 11-15 [84, l. 6-11] : ܟܬܒܘ ܕܚܣܝܬܐ ܡܠܟܢ ܘܡܫܒܚܐ ܡܓܝܣܛܪܘܣ. ܟܬܒܘ ܠܘܬ ܒܨܝܪܘܬܢ ܒܝܕ ܠܐܘܢܛܝܘܣ ܢܨܝܚܐ ܡܓܝܣܛܪܝܢܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܛܦܝܛܘܠܐܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܫܬܪܐ ܡܦܩܬܗܘܢ ܕܗܢܘܢ ܠܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܥ̈ܘܠܐ ܕܣܘܪܝܐ ܗܝ ܕܬܪ̈ܬܝܢ. (*Notre pieux empereur et l'illustre maître des offices ont écrit à Notre Humilité, par l'intermédiaire du clarissime magistrien Léonce, appelé aussi Tapitoléon, pour demander que fût rapportée la destitution de ces faux évêques et de ces pervers de Syrie IIᵉ*) ; *ibid.*, p. 94, l. 1-3 [84, l. 15-18] : ܫܬܩ ܐܢܐ ܓܝܪ ܡܢ ܕܠܡܐܡܪ ܕܐܦ ܦܢܐܓܘܪܘܬܐ ܡܕܡ ܕܬܘܣܦܬܐ ܕܗܢܘܢ ܕܐܬܟܢܫܘ ܒܟܠܩܝܕܘܢܐ. ܡܬܬܦܢܝܬܐ ܗܘܬ ܒܗܝ ܒܐܓܪܬܐ ܥܒܝ̈ܕܬ ܕܚܠܬܐ. (*Je passe sous silence qu'il y avait aussi, dans cette pieuse lettre, quelque défense de la définition de ceux qui se sont assemblés à Chalcédoine*).

13. La *Lettre à Alcison* se trompe sur les motivations des Isauriens, qui rompent avec Sévère, mais elle présente bien leur défection comme contemporaine de celle des suffragants d'Apamée ; *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 132-133, l. 1-4 [Festugière, p. 344, l. 14-16].

14. *HC* 37, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 474, l. 10-11 [475, l. 9-11] : ܗܢܘܢ ܕܢܥܡܘܢ ܠܘܩܒܠܢ ܡܛ̈ܥܝܢ: ܘܡܫܝܛܝܢ ܠܢ ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܡܟ̈ܢܘܬܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢ

15. *HC* 45, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 110, l. 3-4[111, l. 2-4]: ܗܐ ܒܗܕܐ ܗܝ ܟܡܐ ܐܘܠܨܢܐ ܕܡܬܝܩܕܐ ܒܝ: ܘܒܗܕܐ ܒܚܫܘܟܐ ܕܟܡܝܪܘܬܐ ܡܬܥܪܦܠ ܐܢܐ:

16. Brooks, *PO*, t. 7, p. 710-711.

17. Honigmann 1951, p. 143.

18. De Halleux 1963, p. 81-85 ; Grillmeier 1990, p. 398-399.

19. *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 418.

20. Brière, *PO*, t. 26, p. 300, l. 11-12 [15-18]. Conclue pour sept ans, la trêve de 506 expirait en effet en 513 ; la paix ne s'est maintenue au-delà, jusqu'en 525, que par tacite reconduction. Voir Greatrex 1998, en particulier p. 115-121. Le souvenir de la guerre d'Anastase (502-506) demeurait très présent à Antioche, proche de la ligne frontalière, comme en témoigne encore l'*Hymne* n° 265, réputée sévérienne ; Brooks, *PO*, t. 7, p. 713.

gagnait le commandement de ses troupes, sur la frontière orientale [21]. Deux hymnes réputées sévériennes concernent aussi l'incursion de 515, perpétrée par les Huns Sabirs, en Arménie et en Cappadoce [22].

E. La chute (10 juillet - 29 septembre 518) [23]

Aussi soudaine et dramatique que les péripéties militaires de la révolte de Vitalien, la mort d'Anastase, survenue dans la nuit du 9 au 10 juillet 518, suivie par l'avènement de Justin Ier, retourne à nouveau la situation. Chalcédonien convaincu, le nouvel empereur ne donne aucune suite au libelle que Sévère lui adresse en vue d'obtenir une audience (***n° 44***). C'est peu dire qu'il laisse libre cours, au contraire, à la réaction populaire et diphysite, qui fait bientôt condamner le patriarche d'Antioche, le 20 juillet, par la σύνοδος ἐνδημοῦσα [24]. Prêtant une oreille favorable aux cris de vengeance, proférés notamment par Vitalien rentré en grâce, il dépêche en Syrie Irénée, en qualité de *comes Orientis* [25], pour se saisir de la personne de Sévère. Celui-ci s'enfuit donc en Égypte, le 29 septembre. À Antioche, qu'il quitte ainsi pour toujours, l'opposition chalcédonienne a relevé la tête : une assemblée de clercs et de moines, hostiles au fugitif, a adressé au nouveau patriarche Jean II de Constantinople et à la σύνοδος ἐνδημοῦσα une supplique accusatrice [26]. Tyr voit également revenir Épiphane, le 16 septembre, en compagnie de ses partisans, et se tenir un autre synode contre Sévère [27]. Entre janvier et avril 519, les évêques et les archimandrites chalcédoniens de Syrie IIe prennent enfin leur revanche en une dernière assemblée qui destitue Pierre d'Apamée et censure à nouveau son patriarche [28]. Partout s'effondre l'édifice laborieusement bâti, avec une rapidité qui montre que les adversaires n'avaient en fait désarmé nulle part. L'examen des crises locales que dut affronter Sévère, entre 512 et 518, fait apparaître en effet la virulence de ces oppositions.

II. LA CRISE D'ISAURIE (**pl. X-XII**) [29]

Territoire isolé au nord-ouest du patriarcat d'Antioche et constitué de pentes du Taurus descendant vers la mer, l'Isaurie, ou Cilicie Trachée, demeure une région pauvre, restée à l'écart des grands axes de communication, mais cependant marquée par une très riche vie chrétienne et ecclésiale, à l'instar des deux provinces voisines de Cilicie Ire et de Cilicie IIe [30]. De celles-ci cependant, domaines de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, elle s'est toujours distinguée, au plan théologique, par son ancienne adhésion aux thèses de Cyrille d'Alexandrie. L'*Hénotique* de Zénon, empereur isaurien, y rencontrait aussi une sympathie naturelle. La révolte contre Sévère, entre 513/514 et 516/517, d'une partie de l'épiscopat local surprend donc au premier abord.

A. La situation avant 512

À l'époque du premier séjour constantinopolitain de Sévère (508-511), deux interprétations de l'*Hénotique* se disputent en fait les suffrages des évêques d'Isaurie. Le métropolite Constantin de Séleucie reçoit de l'apocrisiaire des moines de Maïouma une correspondance qui l'engage à considérer l'édit d'union comme valant condamnation de Chalcédoine [31]. Dans la ville impériale, Sévère peut aussi s'adresser directement à Serge de Philadelphie et Astérios de Célendéris, qui séjournent à Constantinople, et parvient à les en convaincre également. Par leur intermédiaire, il gagne bientôt tous leurs collègues, au témoignage de Zacharie le Scholastique [32]. Il écrit également en ce sens au comte Oecuménios [33]. Dans un document solennel, défini par la *Lettre à Alcison* comme *petit écrit sur la foi* (γραμματεῖον περὶ πίστεως) [34], Constantin et le synode d'Isaurie anathématisent Chalcédoine et les partisans de la doctrine des deux natures [35]. Ils adhèrent par conséquent

21. *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 782-783 ; *Hymne* n° 198, Brooks, *PO*, t. 7, p. 661.
22. *Hymnes* n° 263-264, Brooks, *PO*, t. 7, p. 711-712. Voir à ce propos Greatrex 1998, p. 125, 130.
23. Voir en dernier lieu Speigl 1996.
24. *CPG* 9329.6.
25. *PLRE* 2, p. 625 : Iraeneus 6.
26. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60-62.
27. *CPG* 9329.8.
28. *CPG* 9329.9.
29. Pour la relation des faits, on se reportera à l'exposé d'Honigmann 1951, p. 84-97. Frend a proposé une analyse fort complète, à laquelle il y a peu à ajouter ; Frend 1981. Les péripéties judiciaires des principaux acteurs de ce drame embrouillé se trouvent consignées ci-après dans le dossier documentaire (t. 2), au chapitre des *Regestes du patriarcat sévérien*, sous les **n° 21**, **38**, **39**, **40** et **41**. On rappellera ici les étapes de l'affaire, avec le souci d'en mesurer l'incidence sur la constitution de la communion sévérienne et le gouvernement du patriarcat d'Antioche.
30. À propos des nombreux monuments paléochrétiens de la région, voir en dernier lieu le catalogue raisonné de Hill 1996. L'ensemble de la documentation épigraphique des trois provinces – païenne, chrétienne et juive – se trouve consignée par Dagron-Feissel 1987. Voir aussi Hild-Hellenkemper 1990 (= *TIB* 5).
31. *SL*, Brooks, I, 1, p. 3-12 [3-11].
32. *Vita*, Kugener, p. 107, l. 3-11 [4-12]. Astérios se trouve aussi mentionné dans la lettre précitée à Constantin de Séleucie ; *SL*, Brooks, I, 1, p. 3 [4]. Sévère fait encore allusion à sa rencontre des évêques isauriens lors de ce séjour à Constantinople, dans un courrier aux *presbytéroi* alexandrins ; *CL*, Brooks, n° 39, *PO*, t. 12, p. 304, l. 7-8 [8-9].
33. *CL*, Brooks, n° 1, *PO*, t. 12, p. 175-186. Voir l'indication finale du traducteur de la lettre à Constantin de Séleucie et celle de Libératus, qui font allusion toutes deux à cette correspondance ; *SL*, Brooks, I, 1, p. 12 [11] ; *CPL* 865, Schwartz, p. 133, l. 21.
34. *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 128, l. 30 - p. 129, l. 4 [Festugière, p. 339, l. 34-40].
35. Sévère mentionne la démarche de Constantin, après la mort de ce dernier, dans une lettre écrite, avant 512, à son successeur Solon ; *SL*, Brooks, I, 2, p. 16 [15-16].

ANTIOCHE		CONSTANTINOPLE	ALEXANDRIE	JÉRUSALEM
512				
		4-8 novembre : 2e émeute du Trisagion		
6 novembre : élection de Sévère (**n° 1**) 16 novembre : consécration et prosphonèse (**n° 2**) 18 novembre : réitération de Daphné (**n° 3**, **4**)				
	→	Timothée Ier accepte la synodique (**n° 6**)	Jean III accepte la synodique (**n° 5**)	Élie Ier refuse la synodique (**n° 7**)
513				
hiver/printemps : sécheresse en Antiochène février : Anastase autorise une prochaine reprise des courses hippiques 29 avril-5 mai : synode d'Antioche (**n° 10**)				
	→	Timothée Ier accepte la synodique (**n° 12**)	Jean III accepte la synodique (**n° 11**)	Élie Ier refuse la synodique (**n° 14**) ; émeute monastique orchestrée par Sabas
	→	inquiétudes du pouvoir impérial (***n°13***)		
début de la **crise avec Épiphane de Tyr** (**n° 16**, **17**), Pierre de Damas et Julien de Bosra mai : Anastase donne son manteau de pourpre 3 juillet : visite de Sévère à Séleucie de Piérie juillet/août : reprise des courses hippiques				
		révolte de Vitalien		
15 octobre : synode d'Antioche *1er examen du cas de Mousonios de Méloé* (**n° 21**) *et début de la **crise d'Isaurie** ?*				
		automne : à Acrae, **Vitalien vainqueur** d'Hypatios qu'il fait prisonnier		
déposition de Zébad (**n° 18**)				
514				
		Vitalien menace CP		
21-27 avril : synode d'Antioche				
		Des pourparlers le conduisent à libérer Hypatios contre rançon et la promesse d'un concile général	été : calamité d'Alexandrie	
fin septembre-14 octobre : visite pastorale en Antiochène, Chalcidène et Cyrrhestique				
		Anastase entre en négociations avec le pape Hormisdas		
15 octobre : synode d'Antioche *démission de Cosme d'Apamée*				

ANTIOCHE		CONSTANTINOPLE	ALEXANDRIE	JÉRUSALEM
515				
hiver 514/515 : secousses sismiques et sécheresse en Antiochène				
11-17 mai : synode d'Antioche	→	hésitations du pouvoir impérial (***n°28***)		
crise de Syrie IIe (n°25-27)				
		1er juillet : date prévue pour le concile d'Héraclée		
été : voyage de Sévère à CP				
Reṣāfā devient métropole				
début de la correspondance avec Serge le grammairien				
excommunication d'Épiphane de Tyr (**n° 29**)	→	inquiétudes du pouvoir impérial (***n°30***)		
		nouvelle attaque de Vitalien		
septembre/octobre : synode, tenu peut-être à Tyr (**n° 31**)	←	automne : **Vitalien défait** par Marinos d'Apamée		
Noël 515 : Anastase a fait restaurer l'oratoire de la Vierge				
réunion chalcédonienne d'Alexandrette		*† impératrice Ariane*		*Lettre de moines palestiniens à Alcison de Nicopolis d'Épire* (*CPG* 9176)
516				
25 avril-1er mai : synode d'Antioche				
			22 mai : † Jean III Nikiotès	
Sévère accepte la synodique de Dioscore II (**n° 34**)	←		→ avènement de Dioscore II	
			→ troubles	
			juin : voyage de Dioscore à CP et communion avec Castor de Pergé	
juillet-août : jeux olympiques				
				1er septembre : déposition d'Élie Ier
15 octobre : synode d'Antioche				→ avènement de Jean III
				fin 516/début 517 :
		pèlerinage d'action de grâce d'Hypatios à Jérusalem		assemblée de Saint-Étienne ; Sabas et Théodose poussent Jean III à jeter l'anathème sur Sévère
† Flavien II (à Pétra)				

ANTIOCHE		CONSTANTINOPLE	ALEXANDRIE	JÉRUSALEM
		517		
17-23 avril : synode d'Antioche 25 juillet (?) : Sévère rencontre Hypatios à Aigéaï 15 octobre : synode d'Antioche Sévère accepte la synodique de Timothée III (IV) (**n° 35**)	←		→ 14 octobre : † Dioscore II avènement de Timothée III (IV)	
automne : **troubles en Syrie IIe et Ire** ; bataille de Larissa ; massacre aux abords de Saint-Syméon ; pétition des moines chalcédoniens au pape Hormisdas (*CPG* 9200 = *CPL* 1620)				*Supplique à Anastase des moines de Pérée condamnant à nouveau Sévère et pétition des higoumènes du désert rédigée sous l'impulsion de Théodose et Sabas*
		518		
10 février : lettre d'Hormisdas aux moines de Syrie (*CPG* 9201 = *CPL* 1683) 6-12 mai : synode d'Antioche juillet : libelle de Sévère à Justin Ier (***n° 44***) 16 septembre : synode de Tyr (*CPG* 9329.8) 29 septembre : fuite de Sévère	←	5 avril : † Timothée Ier 17 avril : avènement de Jean II 9-10 juillet : **† Anastase** avènement de Justin Ier 20 juillet : condamnation de Sévère par la σύνοδος ἐνδημοῦσα (*CPG* 9329.6)		20 juillet : † Élie Ier (à Aïla) 6 août : synode de Jérusalem (*CPG* 9329.7 = 9204)

Tableau n° 8 - Le patriarcat sévérien (512-518) : les événements.

à la *formule de satisfaction* (τύπος τῆς πληροφορίας), dite *Type d'Anastase*, que vient de composer Sévère à la demande de l'empereur, que repousse Makédonios II de Constantinople, à l'époque de la controverse du monastère de Dalmatios (20 juillet 511) et qu'élude pratiquement Flavien II d'Antioche. L'Église d'Isaurie rompt alors la communion de son patriarche.

La seconde interprétation, désormais minoritaire en Isaurie, consiste à recevoir les résolutions disciplinaires de Chalcédoine condamnant Nestorius et Eutychès, expressément reprises dans l'*Hénotique*, tout en taisant les définitions christologiques du concile de 451. Flavien II d'Antioche adresse à l'empereur un *exposé dogmatique* (ἔκθεσις περὶ πίστεως) en ce sens [36], réponse incomplète au *Type d'Anastase* comme aux exigences de Philoxène de Mabboug [37]. Or c'est un évêque isaurien, Jean de Claudiopolis, qui défendait sa position à Constantinople, et il s'était entretenu à ce propos avec Sévère, dans la maison du στρατηλάτης Patricios, sans parvenir à ébranler le moine [38]. C'est dans la crainte que Jean ne puisse cependant susciter des défections, à son retour en Isaurie, que l'apocrisiaire de Maïouma écrit au comte Oecuménios et à plusieurs notables de la province [39]. Flavien ne restait pas sans appuis, en effet, achetant au besoin tel soutien, comme s'en souviendra Mousonios de Méloé, dans une lettre au *presbytéros* Longin, à propos de Bisoula de Germanicopolis [40]. On apprendra par la suite que l'archidiacre de Séleucie, Calliste, futur inquisiteur des diptyques, a joué un rôle très trouble à l'époque, nouant correspondance avec les adversaires dogmatiques du métropolite Constantin et travaillant à lui aliéner la sympathie du gouverneur [41]. La situation est ainsi beaucoup moins nette qu'il n'y paraît. La succession de Constantin, remplacé par le métropolite Solon, plus velléitaire, semble-t-il, ne contribue pas à l'éclaircir.

B. Le ralliement à Sévère (512-513)

Il n'y a pas trace de la présence des Isauriens dans la minorité du concile de Sidon (511), animée par Philoxène de Mabboug, Sotérichos de Césarée de Cappadoce, Cosme de Mār 'Aqībā et Sévère lui-même. Aucun évêque de la province ne figure non plus parmi les consécrateurs du 16 novembre 512 (**n° 2**). Pourtant, dans la suite des prises de position dogmatiques des années précédentes, leur ralliement précoce au nouveau patriarche ne paraît pas douteux. Il se trouve rétrospectivement attesté en ces termes par la *Lettre à Alcison*, datable, comme on sait, de 515 : « Pour les Isauriens, ils ont maintenant recouvré leurs sens et se blâment pour s'être laissé tromper, et ils anathématisent Sévère et ses partisans. » [42] La radiation, dans les diptyques de Séleucie, du nom du métropolite Basile, signataire à Chalcédoine, événement salué à la même époque par Jean Rufus [43], confirme le (premier) parti pris. Si l'on peut penser que Jean de Claudiopolis n'aura probablement pas réoccupé son siège, puisqu'il participe, le 20 juillet 518, à la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople qui se réunit contre Sévère [44], la correspondance du patriarche et les bannissements prononcés sous Justin révèlent, en revanche, la présence effective d'une majorité de sévériens (**pl. XII**). De plus, le monastère de Tagaï, sous l'archimandrite Néon, entretient une étroite liaison épistolaire avec Sévère, et celui-ci communique à la communauté ses instructions précises en matière de réitération et de diptyques [45]. Le fidèle Oecuménios dut enfin contribuer à la prompte reconnaissance du nouveau patriarche par l'épiscopat local.

C. Les aspect de la crise (513/514 - 516/517)

1. Extrémisme antichalcédonien

La défection que mentionne la *Lettre à Alcison* concerne d'abord l'archidiacre de Séleucie Calliste et l'évêque Mousonios de Méloé qui, bien qu'ennemis personnels et rivaux, peut-être, dans l'ascendant qu'ils semblent vouloir exercer l'un et l'autre sur le métropolite Solon, se prononcent tous les deux pour une épuration drastique des diptyques isauriens. Calliste refuse ainsi la communion de Sévère et de Philoxène de Mabboug, qu'il juge trop conciliants dans leurs propres Églises (**n° 39**). N'ayant cure d'un premier avertissement du patriarche [46], Mousonios de Méloé s'en prend au synode oriental dans son ensemble, avec les mêmes arguments. Venu siéger à Antioche, il accuse l'assemblée épiscopale de comportement illégal (**n° 21**). Celle-ci contre-attaque au plan de la conduite personnelle de l'évêque isaurien, notoirement délictueuse, mais l'on peut dater de cette session (mi-octobre 513 ou printemps 514 ?) le début de la crise. Elle se nourrit de la situation de faiblesse que connaît

36. Évagre le Scholastique, Bidez-Parmentier, p. 128, l. 24-30 [Festugière, p. 339, l. 27-30].
37. De Halleux 1963, p. 67.
38. *SL*, Brooks, I, 1, p. 4, l. 9-16 [4, l. 21 - 5, l. 3]. *PLRE* 2, p. 840 : Fl. Patricius 14.
39. *SL*, Brooks, I, 1, p. 12 [11] ; NB : la remarque d'Athanase de Nisibe, en fin de sa traduction de la lettre de Sévère à Constantin de Séleucie d'Isaurie : ܕܕ̈ܡܝܢ ܠܗܠܝܢ ܒܗ ܒܗ̇ ܒܗ ܦܘܣܩܢܐ ܐܬܟܬܒ. ܐܦ ܠܦܛܪ̈ܝܩܝ. ܘܠܐܘܩܘܡܢܝܘܣ. (*Des lettres comme celle-ci, de même teneur, furent également écrites à des patrices et à Oecuménios*).
40. *SL*, Brooks, I, 4, p. 28, l. 8-10 [26, l. 6-9] ; 22, p. 88, l. 19-22 [80, l. 7-10]. Voir **n° 41**.
41. *SL*, Brooks, I, 3, p. 20, l. 20 - 21, l. 5 [19, l. 14-20]. Voir **n° 39**.
42. *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 133, l. 1-4 [Festugière, p. 344, l. 14-16] : Οἱ δὲ Ἴσαυροι νῦν ἀνανήψαντες ἑαυτῶν μὲν καταγινώσκουσιν ἐπὶ τῇ προτέρᾳ ἐξαπάτῃ, Σευῆρον δὲ καὶ τοὺς αὐτῷ ἀναθεματίζουσιν.
43. *CPG* 7507, Nau, *PO*, t. 8, p. 56.
44. *CPG* 9202, Schwartz, p. 65, l. 18-19, n° 9.
45. *SL*, Brooks, V, 3, p. 318-321 [283-286] ; 6, p. 330-359 [294-317] ; *SWSyrTr*, n° 26.
46. *CL*, Brooks, n° 41, *PO*, t. 12, p. 306-307.

alors Sévère dans ces temps de la révolte de Vitalien. Profitant sans doute des velléités d'autonomie de Solon vis-à-vis du patriarche, ayant éliminé ses adversaires locaux, Mousonios impose au métropolite une ligne extrémiste, exactement à l'opposé des directives sévériennes aux moines de Tagaï [47] et à Solon lui-même [48]. Il exige ainsi des évêques isauriens des *confessions* (ὁμολογίαι/ܐܘ̈ܡܘܠܘܓܝܣ) radicales, par écrit, et la radiation, des diptyques de leurs Églises, des noms de tous les clercs, moines et laïcs qui n'auraient pas souscrit à de telles propositions. Il résulte de cette πρᾶξις/ܦܪܟܣܝܣ un désordre généralisé dans la province, des troubles et des contestations sans fin. Les embarras judiciaires de Calliste (**n° 38-39**), ceux de Mousonios (**n° 41**), qui finit par s'enfuir à Alexandrie, et la succession de Solon (**n° 66**) mettront un terme au désordre, au bout de trois ou quatre ans, alors même que se redresse l'autorité patriarcale. On doit cependant relever que le métropolite de Séleucie n'a cessé de demeurer lui-même, pendant toute la période, en communion avec Sévère, comme l'atteste une correspondance abondante et suivie, sinon chaleureuse [49]. La *Lettre à Alcison* se méprend donc sur la nature du conflit et il ne s'agit pas, pour les Isauriens, d'anathématiser Sévère, même si leur radicalisme antichalcédonien nourrit peut-être un eutychianisme diffus mais invérifiable. Leur conduite dangereuse manifeste bien davantage une opposition politique à la ligne modérée suivie par le patriarche antiochien. Elle ne résulte pas d'un dissentiment dogmatique. Quant au fond, on sait que Sévère pouvait apprécier leur exigence doctrinale, fût-ce contre un Philoxène [50].

2. Ambitions et rivalités personnelles

L'affaire d'Isaurie se complique de multiples problèmes disciplinaires, d'ambitions personnelles et contradictoires, d'inimitiés réciproques, de rancœurs qui, débouchant sur des procédures pénales, diligentées au niveau local ou patriarcal, brouillent les enjeux politiques et doctrinaux. Notre documentation réserve une galerie de portraits peu édifiants. L'archidiacre Calliste semble un clerc arriviste, dénué de scrupules, qui a mené un double jeu sous Constantin, s'adonne à la simonie (**n° 38**) et ne recule pas devant le faux en écriture pour perdre Hilarion de Diocésarée, un ennemi personnel (**n° 39**). Il ne s'agit donc guère d'un homme de conviction. Violent et dominateur, Mousonios de Méloé apparaît avant tout comme un insatisfait, que désespère la pauvreté de son siège reculé, en Isaurie profonde [51]. Il se prévaut d'une triste condition matérielle pour justifier son commerce usuraire et sa cupidité (**n° 21**, **41**). Ambitieux et calculateur, il prétend avoir déterminé d'abord la nomination de Paul d'Olba [52], ville dont il se trouve lui-même originaire [53]. Par la suite, il prendra le parti d'Hilarion de Diocésarée contre Paul, dans le conflit secondaire qui oppose les deux voisins [54], sans doute parce qu'Hilarion est l'ennemi de Calliste et que Mousonios prétend lui-même imposer sa politique à Solon de Séleucie (**n° 41**), ce qui le place en concurrence avec l'archidiacre. Il s'associe donc à l'évêque de Diocésarée pour dénoncer la simonie de Calliste (**n° 38**) et pour envisager sa rétrogradation (**n° 40**). La violence du personnage, quasi-caractérielle, apparaît dans ses réactions injurieuses devant les observations du *presbytéros* Hésychios [55], et dans la brutalité de sa lettre au *presbytéros* Longin [56]. On a vu qu'il finit par imposer à son métropolite une politique extrémiste et parfaitement déraisonnable. Sa brusque défection en Égypte constitue un autre indice d'instabilité, que présente aussi bien Paul d'Olba, comparse secondaire mais vindicatif du drame isaurien, qui s'enfuit pour sa part à Constantinople [57]. Le métropolite Solon fait lui-même assez pâle figure, parmi ces agitateurs, apparaissant timoré, soumis à l'influence successive (?) de Calliste et de Mousonios, soucieux encore de ménager le pouvoir impérial [58].

3. Pauvreté de la province

Le facteur psychologique constitue sans doute un élément aggravant dans la crise d'Isaurie, mais la pauvreté intrinsèque de la province a joué un rôle tout aussi déterminant. Elle explique peut-être la simonie d'un Calliste et certainement la rapacité de Mousonios, dont le revenu annuel, inférieur à six *denarii* [59], condamne l'évêque de Méloé à pratiquer l'usure, la banque des pauvres, pour sortir lui-même de l'indigence. Le clientélisme de Flavien II d'Antioche à l'endroit de Bisoula de Germanicopolis doit se comprendre également dans ce contexte. Le conflit entre Hilarion de Diocésarée et Paul d'Olba n'a pas non plus d'autre origine,

47. *SL*, Brooks, V, 3, p. 320, l. 4-7 [285, l. 4-10].
48. *SL*, Brooks, I, 19, p. 76, l. 1-3 [68, l. 20-22].
49. *SL*, Brooks, I, 3, p. 17-25 [16-23] ; 4, p. 25-37 [23-34] ; 19, p. 74-78 [67-70] ; 23, p. 89-92 [81-83] ; 41, p. 129-132 [116-118] ; *CL*, Brooks, n° 96, *PO*, t. 14, p. 181-193. Une lettre sévérienne aux évêques de Syrie se trouvant à Alexandrie, datée de 519-520, évoque le « métropolite Solon de sainte mémoire » (ܣܘܠܘܢ ܕܝܢ ܗܘ ܕܕܒܛܘܒܐ ܥܗܕܢܐ ܘܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܝܛܪܘܦܘܠܝܣ) ; *SL*, Brooks, I, 53, p. 172, l. 16-17 [156, l. 6-7].
50. *CL*, Brooks, n° 39, *PO*, t. 12, p. 296-297.
51. La localisation de Méloé demeure incertaine ; voir Hild-Hellenkemper, dans : *TIB* 5, t. 1, p. 346. Pour l'époque romaine, on ne connaît pas de monnayage ; voir Jones 1971, p. 215.
52. Selon les termes de sa lettre au *presbytéros* Longin, citée par Sévère, *SL*, Brooks, I, 4, p. 31, l. 6-10 [28, l. 22].
53. *SL*, Brooks, I, 22, p. 86, l. 13-14 [78, l. 3-4].
54. *SL*, Brooks, I, 4, p. 32 [29].
55. *SL*, Brooks, I, 4, p. 27 [25].
56. Notamment à propos de Bisoula de Germanicoplis.
57. Voir **n° 41** ; Honigmann 1951, p. 91, 95 ; Frend 1981, p. 213.
58. Sévère lui suggère de « se couvrir », avant de condamner Mousonios de Méloé et Paul d'Olba pour absentéisme, en adressant préalablement un rapport synodal à l'empereur ; *SL*, Brooks, I, 23, p. 91, l. 6-13 [82, l. 10-19].
59. *SL*, Brooks, I, 4, p. 27, l. 19-20 [25, l. 22-23]. Pour une estimation, voir Jones 1964, p. 905-906 ; Frend 1981, p. 211.

puisqu'il naît d'un différend portant sur la juridiction d'un monastère et sur la *redevance* (ܡܕܐܬܐ) due par celui-ci à l'évêque du lieu [60].

4. Résistance du métropolite

Un autre aspect de la question mérite enfin notre attention. Solon défend pied à pied, face à Sévère, l'autonomie de sa juridiction métropolitaine. Le patriarche cherche au contraire à soustraire à son tribunal les cas connus du synode oriental, afin de reprendre les rênes dans cette province troublée. Il prétend ainsi juger Calliste, le plus dangereux protagoniste, pour simonie et pour faux, puisque l'assemblée des évêques orientaux a déjà connu de son cas, laissant le clerc Eustathe, un simple comparse, relever de Solon (**n° 38-39**). Dans le cadre de la même affaire, il convoque à Antioche Hilarion de Diocésarée, comme témoin à charge, mais veut étendre l'investigation aux accusations portées contre celui-ci par Paul d'Olba, tâchant d'impliquer aussi Mousonios de Méloé dans la procédure (**n° 40**). Sévère ne semble pas réussir entièrement, puisqu'il devra finalement demander au synode isaurien la déposition de ce dernier pour absentéisme (**n° 41**). On ne peut d'ailleurs assurer qu'il y soit parvenu sans peine, tandis qu'on devine Solon empressé de prononcer celle des délinquants plus sympathiques au patriarche, comme Paul d'Olba ou Helpidios de Cestroï [61]. D'une façon générale, on sent peser au métropolite la tutelle de ce patriarche qui ne manque pas de lui rappeler ses devoirs et qui lui dicte volontiers sa conduite [62]. Dans la perspective d'unification du diocèse oriental, souhaitée par Sévère, l'évêque métropolitain perd inévitablement de son autorité. Les conditions particulières de l'Isaurie, autant que son caractère, conduisent Solon à réagir devant cette évolution avec moins de résignation qu'un Entréchios d'Anazarbe en Cilicie II[e].

D. La stabilisation (516/517 - 518)

La crise d'Isaurie prend fin avec la disparition de ses principaux acteurs : fuite de Mousonios de Méloé et de Paul d'Olba, mort de Solon. Sévère accueille avec soulagement la succession de celui-ci et la synodique du nouvel archevêque de Séleucie (**n° 66**). Le 24 septembre 516, célébrant sainte Thècle, il mentionne d'ailleurs cette cité avec honneur comme dépositaire des reliques de la proto-martyre et centre de pèlerinage [63]. Après 518, l'épiscopat isaurien lui reste globalement fidèle, à la prévisible exception de Jean de Claudiopolis, signataire du rapport de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople au patriarche Jean II Kappadokès, mais à celle aussi du nouveau métropolite Étienne (**pl. XII**).

III. LA CRISE DE SYRIE II[e] ET SES PROLONGEMENTS (**pl. III-IV**) [64]

L'écharde isaurienne a perturbé le gouvernement du patriarcat, dans des temps par ailleurs fort difficiles à Sévère. En dépit des outrances qui ont marqué la crise, l'affaire est restée limitée à l'Isaurie et ne présentait pas de grand danger au plan dogmatique. Il en va tout autrement de celle de Syrie II[e], secteur largement acquis à la doctrine des deux natures et où les monastères possédaient une forte organisation, ainsi qu'une tradition militante. On y gardait mémoire de Flavien II, issu de Tilmognôn ; pour lui, des moines de la province s'étaient battus dans les rues d'Antioche en 512. Minoritaire assurément dans ces milieux monastiques, le parti antichalcédonien y avait pourtant possédé lui aussi quelques attaches, ainsi l'établissement de Ṭōrgas ou Ṭōrags (?), près d'Apamée, fermé justement par Flavien II, ou ce couvent de Kefra de Bītra (Kefr al-Bāra), signalé encore en 519 comme victime de la répression de Paul II le Juif [65]. Du temps de Sévère, l'attention de Marinos d'Apamée, préfet du prétoire d'Orient et favorable au patriarche, représentait pour celui-ci un autre atout. Le patriarche put imposer d'abord sa communion, dans cette zone conflictuelle, et même, au prix d'une succession difficile, l'installation sur le siège métropolitain d'un satellite très engagé dans la polémique christologique. Ce succès va précipiter en fait la défection de la province.

A. La succession d'Apamée [66]

Le métropolite Isaac d'Apamée meurt au début de 513, avant la célébration de la semaine sainte (1[er]-7 avril), puisque Sévère s'inquiète de l'abandon où sa disparition jette alors les Apaméens et prie donc le collège compétent, des clercs et des notables, de lui adresser au plus tôt le ψήφισμα/ܦܣܦܣܡܐ de succession (**n° 9**). Isaac n'avait pas participé à l'élection du patriarche, non plus qu'au synode d'Antioche du printemps 513, postérieur à son décès (**n° 10**). Sévère affecte cependant de croire alors en son

60. *SL*, Brooks, I, 4, p. 31-32 [28-29]. L'établissement monastique reconnu sur le territoire d'Ura (Olba), mais voisin d'Uzuncaburç (Diocésarée), est un candidat possible à l'identification ; voir Hill 1996, p. 252.
61.Voir **n° 41**. Notons que l'un et l'autre seront réhabilités, après 518, et admis parmi les évêques sévériens exilés d'Alexandrie.
62. Voir ainsi *SL*, Broooks, I, 4, p. 36-37 [33-34].
63. *HC* 97, Brière, *PO*, t. 25, p. 136-137. Pour le site du sanctuaire, à Meryemlik, au sud de Séleucie, voir Maraval 1985, p. 356-357 ; Hill 1996, p. 441-447 ; Hild-Hellenkemper, dans : *TIB* 5, t. 1, p. 441-447.
64. L'exposé majeur demeure Honigmann 1951, p. 54-65. Voir aussi : Schwartz 1934, p. 256-257 ; Bacht 1953, p. 287-289 ; Sürmann 1998, p. 89-100.
65. Michel le Syrien, Chabot, t. 4, p. 266 [t. 2, p. 171].
66. Voir en dernier lieu Feissel 1994, p. 288-289. L'auteur propose un « tableau provisoire » des fastes épiscopaux d'Apamée, que l'on peut modifier en effet à partir des données sévériennes.

« orthodoxie », défendue « par écrit et autrement » [67], mais le synode chalcédonien de Syrie IIe, en 519, honore au contraire sa *pieuse* (θεοφιλής) et *très bienheureuse* (μακαριότατος) mémoire. Cette assemblée réclame d'ailleurs la mention de son nom dans les diptyques d'Apamée, d'où le métropolite sévérien Pierre l'avait apparemment rayé [68]. Sévère semble donc avoir abusivement capté, en 513, l'autorité du défunt, pour faciliter une succession qui s'annonçait en effet pour lui fort difficile. La brusque éviction de l'économe de l'Église d'Apamée [69], réprouvée dans sa lettre **n° 9** et dont les mobiles précis demeurent obscurs, révèle un climat de lourde tension, lié sans doute au conflit dogmatique.

Entre le printemps 513 et la fin de cette même année, ou le début de 514, se situe l'épiscopat d'Étienne. Ce métropolite de transition doit peut-être sa nomination à un compromis local, voire à son âge avancé, puisqu'il meurt bientôt. Sa succession va se révéler particulièrement délicate. Par ailleurs, Sévère lui a assez clairement recommandé l'ordination diaconale d'un parent de Marinos d'Apamée, en signe de gratitude [70] : le préfet du prétoire d'Orient peut donc avoir favorisé l'élection de cet archevêque sévérien, qu'on imagine un modéré, dans sa cité d'origine. À la mort d'Étienne, le collège apaméen ne parvient plus à s'accorder sur le ψήφισμα/ܦܣܦܝܣܡܐ réglementaire, que le patriarche réclamera deux fois (**n° 20**, **22**). Les évêques suffragants de Syrie IIe semblent cependant ralliés, à cette époque, aux résolutions du synode d'Antioche du printemps précédent (**n° 10**) [71]. Notons enfin que cet évêque Étienne ne peut être identifié avec le prélat dont le nom mutilé [Étienne ou Épiphane ?] se devine sur l'inscription de dédicace du « baptistère nouveau » de Ḥūarte d'Apamène, avec la mention d'une indiction 8 [72]. Cette dernière indication, chronologique et fiscale, renverrait en effet, pour la période, à l'année 514/515, la première de l'épiscopat de Pierre, son second successeur [73].

De fait, on sait qu'Étienne est remplacé par le *presbytéros* Cosme, non sans mal, en 514 (**n° 23**). Sévère avait envisagé de le désigner de son propre chef, faute d'obtenir un ψήφισμα/ܦܣܦܝܣܡܐ pour la succession du défunt archevêque (**n° 22**). Il s'agissait pour le patriarche d'une solution de pis-aller devant les tensions que semblait connaître toujours l'Église d'Apamée. « J'ai institué le pieux Cosme, qui vient de mourir, se repentira-t-il plus tard, en écrivant à l'archimandrite de Mār Bassos, évêque de la cité des Apaméens, parce que j'avais lu un rapport favorable que d'autres m'avaient fait sur lui et que (je m'étais fondé) sur leur partialité à son égard. Je confesse en effet à Votre Sainteté que je n'ai jamais eu aucune confiance en lui. » [74] Ce choix va se révéler désastreux, en effet. Sévère, dans la même lettre, reproche à Cosme des blasphèmes et rappelle son infirmité [75]. Comme il semblait d'ailleurs le redouter lui-même [76], le nouveau métropolite de Syrie IIe se montre inégal à sa tâche et présentera bientôt sa démission, que le synode oriental, à l'une des deux sessions de 514, presse le patriarche d'accepter (**n° 24**).

La voie semble alors dégagée pour un antichalcédonien fervent, le nouveau métropolite Pierre. La démission de son prédécesseur et une ordination conférée du vivant même de celui-ci affaibliront toutefois sa position, comme le montre cette requête présentée à Sévère par l'abbé de Mār Bassos vraisemblablement inspirée par des adversaires, peut-être à l'insu de l'archimandrite [77]. La présence de Pierre est attestée au synode d'Antioche, tenu du 11 au 17 mai 515 ; une inscription syriaque de Ma'ar-Zaytā le mentionne aussi

67. *SL*, Brooks, I, 30, p. 105, l. 4 [94, l. 4] : ܒܟܬܒܐ ܘܕܠܐ ܟܬܒܐ

68. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 104-106 (*passim*).

69. Sans doute s'agit-il de Rufin, dont l'*Actio* (prima) *apud praesidem provinciae* du synode d'Apamée précise, en 519, qu'il avait exercé très longtemps cette administration, avant de mourir sous l'épiscopat de Pierre ; *CPG* 9329.9, p. 94, l. 30-31. Sévère réclamait qu'il fût aussitôt rétabli dans sa charge (**n° 9**), apparemment avec succès.

70. *SL*, Brooks, VII, 6, p. 429, l. 14-18 [381, l. 16-21].

71. Deux textes parallèles l'indiquent en effet. D'abord, la *Lettre à Alcison*, qui donne, en 515, la défection des évêques de Syrie IIe pour un événement récent : Οἱ δὲ μετὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης συνθέσθαι μεταβάλλομενοι ἀνεκαλέσαντο, ὧν εἰσιν οἱ ὑπὸ Ἀπάμειαν ἐπίσκοποι (*D'autres*, [évêques] *après avoir consenti par force, se sont rétractés et ont révoqué leur consentement, entre autres les évêques suffragants d'Apamée*) ; *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 132, l. 31-33 [Festugière, p. 344, l. 12-14]. Ensuite, la lettre de Philoxène de Mabboug à tous les moines orthodoxes d'Orient (= *Ep. dog. XVII*), commentant en ces termes leur absence au synode du printemps 515 : ܩܠܝܠ ܗܘܘ ܩܕܡ ܕܐܬܘ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܐܫܬܘܬܦܘ ܠܚܣܝܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܐܪܫܡܘ ܐܦ ܥܠ ܟܬ̈ܒܐ ܗܢܘܢ ܕܥܠ ܣܘܢܗܕܘܣ ܘܥܠ ܛܘܡܣܐ. ([Ils] *étaient venus* [quelque] *temps auparavant, à Antioche,* [où] *ils* [avaient] *communié avec le vénérable patriarche et* [avaient] *signé aussi les pièces relatives au Concile et au* Tome*)* ; *PS* 107.3, De Halleux, p. 6, l. 14-17 [6, l. 14-17]. On peut donc supposer que, faute de participer au synode du printemps 513 (**n° 10**), en raison de la mort d'Isaac et de la possible vacance du siège métropolitain d'Apamée, ils s'étaient ralliés au mouvement général et avaient au moins accompagné Étienne à Antioche en octobre.

72. Rey-Coquais, *apud* Canivet 1987, t. 1, p. 52-53, n° 6 ; t. 2, Pl. CLXI, 1-2.

73. On préférerait donc identifier le prélat mentionné à Ḥūarte comme l'évêque Étienne que fait connaître une autre inscription, en 529, donnée pour provenir de Tell Minis ; voir Rey-Coquais 1996, p. 101-103, n° 1. L'atelier reconnu en 516, par un pavement daté de Tell Hawwāsh, comme celui d'origine de la mosaïque de Ḥūarte pouvait bien fonctionner une douzaine d'années plus tard ; voir Balty 1989, p. 521. On pourrait aussi lire É[piphane] à Ḥūarte ; en ce cas, l'identification paraît peu probable, pour cette raison stylistique, avec l'évêque homonyme attesté en 463/464, sur une autre mosaïque de Tell Minis ; voir Rey-Coquais 1996, p. 104-105, n° 2 bis.

74. *SL*, Brooks, I, 11, p. 52, l. 13-17 [47, l. 21-48, l. 1] : ܠܟܐܢܐ ܓܝܪ ܩܘܣܡܐ ܐܝܢܐ ܕܗܫܐ ܢܚ. ܐܦܪܫܬ ܗܘܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗ̇ܝ ܕܐܦܡܝ̈ܐ. ܒܕ ܐܬܛܦܝܣܬ ܠܛܒܐ ܘܡܣܗܕܢܘܬܐ ܕܐܚܪ̈ܢܐ ܘܥܠ ܡܣܒ ܒܐܦܐ ܕܠܘܬܗ. ܡܘܕܐ ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܩܕܝܫܘܬܟܘܢ. ܕܠܐ ܡܬܘܡ ܗܘܝܬ ܠܝ ܒܗ ܗܝܡܢܘܬܐ ܡܕܡ.

75. *SL*, Brooks, I, 11, p. 53 [48].

76. *SL*, Brooks, I, 39, p. 124, l. 14-15 [111, l. 19-20].

77. *SL*, Brooks, I, 11, p. 52-57 [47-52] ; voir p. 208.

en 515/516 [78]. Il occupe son siège jusqu'à la fin du patriarcat sévérien. Entre janvier et avril 519, le synode chalcédonien d'Apamée le condamne avec son patriarche.

De 513 à 514, quatre métropolites se succèdent ainsi à la tête de la Syrie II[e]. À chaque fois, on relève une transition difficile : économe abusivement déchargé (**n° 9**) ; ψήφισμα/ܦܣܦܣܡܐ rien moins que spontané (**n° 20, 22**) ; démission inhabituelle (**n° 24**) et dont certains voudront contester plus tard la régularité. Devant cette fragilité institutionnelle, le patriarche prend directement en main certaines affaires, d'autant que sa politique ne va pas, comme on sait, dans le sens du renforcement de l'autorité des archevêques. En 513, Sévère intervient aussitôt pour restaurer l'économe d'Apamée (**n° 9**). Saisi directement d'une plainte pour usure portée contre un *presbytéros* Libanios, il confie le règlement de l'affaire au diacre local Eusèbe, qu'il prie de s'assurer du concours de ce même économe (Rufin ?) et de celui de l'archidiacre (Romain ?) [79]. La hiérarchie ecclésiastique se trouve ainsi bousculée. On comprend donc les récriminations de Pierre, pourtant sévérien, devant l'ordination sacerdotale de l'Apaméen Léonce aux mains du patriarche d'Antioche, quelles qu'infondées qu'elles fussent au plan strictement canonique [80]. Près de deux ans de vacance et de faiblesse, ainsi que de dissensions cléricales, ont préparé une crise majeure.

B. Personnalité controversée du métropolite Pierre (514/515 - 519)

L'ordination de Léonce révèle l'aigreur des rapports de Pierre d'Apamée et de Sévère d'Antioche, en dépit de leur communion doctrinale [81]. Selon l'*Actio* (prima) *apud praesidem provinciae* du synode de 519, le patriarche se serait également ému de l'inconduite de son subordonné, dont la liaison affichée, jusqu'à Antioche, avec l'ancienne actrice Stéphanie, alias Ptérovola, scandalisait clercs et fidèles [82]. Le clergé d'Apamée dresse en effet le portrait de son évêque en débauché, se livrant avec une autre actrice, l'Émésienne Marie, ou avec des chanoinesses, à de coupables rencontres dans le baptistère de l'église de la Théotokos, ayant encore pour maîtresse la femme d'un soldat surnommé Pséphа… [83] À ces sacrilèges se seraient ajoutés des blasphèmes caractérisés à l'endroit du Christ ou de l'apôtre Paul, proférés dans des moments de colère contre l'économe Eustathe [84] ou les lecteurs (et futurs diacres) Étienne, Pierre et Julien (1), ces derniers accusant en outre le métropolite de s'être prêté à des cérémonies profanatrices et d'avoir détruit des reliques [85]. L'accusation de 519 insiste encore sur la cupidité de Pierre, qui aurait perçu une taxe indue sur la succession de l'économe Rufin [86]. Il paraît toutefois que son autoritarisme, ainsi à l'adresse de des lecteurs pré-cités, menacés du sous-diaconat [87], ou son favoritisme, manifesté par exemple envers Constantin, un simple laïc promu directement diacre [88], ont déterminé les autres accusations, comme la malveillance d'un clergé déçu dans ses propres ambitions.

Pierre se présenta surtout comme un antichalcédonien militant. En signe de communion christologique, il introduisit aussitôt les noms des Alexandrins Dioscore II et de Timothée II Ælure dans les diptyques de l'Église d'Apamée, dont il fit rayer au contraire ceux de ses métropolites chalcédoniens, depuis Domnos jusqu'à Isaac. Le synode de 519 condamna ces innovations [89] et l'on rappela, en cette circonstance, d'autres mesures sectaires qu'il avait prises, ainsi l'interdit dont il avait frappé le diacre Julien (2) pour son refus d'anathématiser le concile de 451 [90]. En 518, l'approbation, par le diacre homonyme (1), de la foi du nouvel empereur (Justin) l'avait mis en fureur [91], dans les temps mêmes où Sévère cherchait encore à se concilier le pouvoir (***n° 44***). Le personnage n'avait donc rien d'un diplomate et l'on comprend la défection, presque immédiate, de ses suffragants provinciaux [92].

C. La dissidence des évêques suffragants de Syrie II[e] (**n° 25-*28***)

Les évêques de Syrie II[e], demeurés jusqu'ici dans la communion sévérienne, où les avait fait sans doute entrer Étienne, s'abstiennent de paraître au synode patriarcal du printemps 515, à l'étonnement des Pères orientaux [93]. C'est dire qu'ils ont rompu, peu après son avènement, la communion de leur métropolite Pierre, qui vient seul à Antioche, probablement déterminés par les mesures provocatrices de celui-ci en matière de diptyques, qui les placent en

78. Voir t. 2, p. 44 : inscription **B**. Il faut rectifier sur ce point le « tableau provisoire » de D. Feissel, qui prenait en compte la lecture défectueuse ܦܠܓܐ (pour ܦܠܓܪܐ) de l'*editio princeps* ; Feissel 1994, p. 289.
79. *SL*, Brooks, I, 36, p. 116 [103].
80. *SL*, Brooks, I, 5, p. 37-38 [34].
81. *SL*, Brooks, I, 5, p. 37-38 [34].
82. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 95, l. 8-15.
83. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 92-108 (*passim*).
84. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 94, l. 38 - p. 95, l. 3, p. 99, l. 6-9.
85. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 92, l. 33 - p. 93, l. 10, p. 99, l. 23. Voir *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 95, l. 19 ; Honigmann 1951, p. 61.
86. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 98-101 (*passim*). Le montant avancé de la somme détournée varie entre 300 (p. 98, l. 31, p. 99, l. 17) et 50 (p. 101, l. 22) *nomismata*.
87. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 93, l. 4-5.
88. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 93, l. 3.
89. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 94, l. 16-21.
90. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 100, l. 15-20.
91. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 96, l. 29-36, p. 108, l. 15-21.
92. Condamné en 519 par le synode chalcédonien d'Apamée (*CPG* 9329.9), Pierre se trouve à nouveau frappé par la sentence rendue, en 536, contre Anthime de Constantinople et Sévère d'Antioche (*CPG* 9330), ayant accompagné ce dernier dans la ville impériale, où il ne paraît pas avoir fait preuve d'une grande discrétion.
93. *SL*, Brooks, I, 20, p. 79, l. 2-7 [71, l. 5-10].

porte-à-faux vis-à-vis de leurs ouailles et des monastères chalcédoniens de leurs ressorts. Formellement convoqués par l'assemblée (**n° 25**) et par le patriarche (**n° 26**), ils refusent en bloc de déférer à l'injonction canonique, déniant même, dans leur réponse, la qualité épiscopale aux membres du synode sévérien [94]. Dans sa lettre au maître des offices (Celer), Sévère incrimine précisément les évêques d'Épiphanie, d'Aréthuse et de Raphanée [95]. Selon Évagre le Scholastique, Cosme d'Épiphanie et Sévérien d'Aréthuse lui auraient même fait transmettre par le diacre Aurélien, déguisé en femme, une sentence de déposition [96]. Jean le Boiteux évoque quant à lui une censure prononcée par les deux évêques d'Aréthuse et de Larissa [97]. Il s'agit apparemment des éléments les plus actifs, mais les titulaires des autres sièges participaient à la révolte générale : ils signeront, en 519, l'acte d'accusation porté contre Pierre et Sévère [98], à l'exception de ceux de Balanée et de Séleucobélos, qui se trouvaient alors peut-être à Rome et dont la lettre du Ps. Gélase nous apprend que l'un d'eux s'appelait Thomas [99]. Le synode oriental de mai 515, malgré l'avis plus modéré de Philoxène de Mabboug, dépose tous ces dissidents (**n° 27**).

	Sévère	**Évagre**	***Apamée 519***	**Ps. Gélase**	**Jean le Boiteux**
Aréthuse	(2)	Sévérien (2)	Sévérien (3)	Sévérien (2)	(1)
Balanée				Thomas ? (5)	
Épiphanie	(1)		Cosme (4)	Cosme (1)	
Larissa			Eusèbe (5)	Eusèbe (5)	(2)
Mariammé			Cyr (1)	Cyr (3)	
Raphanée	(3)		Zoïle (2)	Zoïle (4)	
Séleucobélos				Thomas ? (5)	

Les chiffres entre parenthèses indiquent, pour chaque document, l'ordre de mention ou de signature. Les sources syriaques ne donnent que les noms des sièges.

Tableau n° 9 - Identification des évêques dissidents de Syrie IIe.

La sentence ne connaîtra pas d'exécution, en dépit du recours au bras séculier du stratège Asiatikos, devant l'opposition des populations locales à l'expulsion de leurs évêques et en raison des consignes de modération données par Anastase (***n° 28***). Rappelons que, vainqueur à Acrae, l'automne précédent, Vitalien avait imposé des pourparlers avec le pape Hormisdas, en vue de réunir, le 1er juillet, un concile œcuménique à Héraclée de Thrace, dans une zone qu'il contrôlait. Le rebelle pesait alors d'un poids menaçant sur la politique impériale. Le maître des offices (Celer) et Anastase en personne semblent presser Sévère de réhabiliter les réfractaires, prenant même pour l'occasion la défense des thèses chalcédoniennes [100]. Le patriarche fit pendant l'été, selon toute vraisemblance, le voyage de Constantinople et dut y recevoir instruction de ne pas envenimer la situation. Dans une lettre au maître des offices, il avait beau prétendre ne pas pouvoir lever lui-même l'excommunication des dissidents, au prétexte que leur condamnation était celle de tout le synode oriental [101], leur défection se trouve reconnue *de facto* par le pouvoir impérial, dont on verra bientôt le représentant local, le gouverneur Eutychianos, se permettre d'assister à la consécration d'un *martyrion* par un évêque rebelle [102]. L'autorité de Pierre s'en trouve irrémédiablement affaiblie. On va contester ensuite jusqu'à la régularité de la démission de Cosme (**n° 24**) et, par contrecoup, sa propre intronisation [103]. Les violences qui marqueront son épiscopat se comprennent dans ce contexte exaspéré, ainsi que la virulence des accusations portées contre lui en 519. Avec la fronde des évêques de Syrie IIe, le patriarche connaît lui-même un grave échec, compliqué par une révolte monastique.

94. *SL*, Brooks, I, 21, p. 83, l. 11 [75, l. 9-10].
95. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81, l. 15-16 [73, l. 18-19].
96. Bidez-Parmentier, p. 133, l. 15 - p. 134, l. 4 [Festugière, p. 345, l. 1-21].
97. *DOMI*, Chabot, p. 263-264 [184].
98. *CPG* 9206, Schwartz, p. 92, l. 20-31 : Cyr de Mariammé, Zoïle de Raphanée, Sévérien d'Aréthuse, Cosme d'Épiphanie. Cyr doit vraisemblablement à son âge de signer en premier.
99. *ACO* III, Schwartz, p. 218, l. 26 ; voir Honigmann 1951, p. 65 et n. 1.
100. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93-94 [84].
101. *SL*, Brooks, I, 24, p. 93, l. 16-19 [84, l. 12-15].
102. *SL*, Brooks, I, 44, p. 137-138 [123].
103. *SL*, Brooks, I, 11, p. 54, l. 5-10 [49, l. 5-12].

D. Révolte monastique, violences physiques (pl. III)

1. Le dossier

L'hostilité à Pierre des clercs apaméens et la fronde de ses suffragants de Syrie II[e] prend en effet appui sur une révolte des moines chalcédoniens de la province que l'on ne peut pas séparer des manifestations de résistance des évêques et du clergé. En 519, la synodique qui consigne tous les chefs d'accusation portés contre le métropolite et son patriarche souligne la collusion des deux oppositions, monastique et cléricale, précisant éloquemment : « De tels (faits) nous ont été communiqués par le pieux clergé des Apaméens et par l'ordre des dévots moines. » [104] Dans sa lettre au maître des offices, Sévère dénonçait d'ailleurs, en même temps que les prélats rebelles, « les désordres de ceux qui sont les chefs des monastères de la région » [105]. Datés entre 517 et 536, cinq documents ecclésiastiques et synodaux chalcédoniens font état des excès imputés au patriarche et à son satellite apaméen dans la répression des menées monastiques. Une lettre des archimandrites et des moines chalcédoniens de Syrie II[e] au pape Hormidas rapporte, à l'automne 517, les rigueurs de la persécution endurée du fait des deux complices [106]. Dans les actes du synode de Constantinople de 536, qui condamne Sévère et Pierre, figure une missive d'Hormisdas, en date du 10 février 518, qui passe pour la réponse romaine à cette épître [107]. Le rapport des moines au patriarche Ménas de Constantinople, présenté lors de la même assemblée, reprend les accusations qu'elle consigne [108]. Le 20 juillet 518, la σύνοδος ἐνδημοῦσα, qui censurait une première fois Sévère, avait également connu de faits de cette nature, dénoncés dans un mémoire du clergé et des moines d'Antioche à Jean II de Constantinople et à son synode, et pour lesquels on retenait la complicité du patriarche [109]. L'assemblée d'Apamée de 519, où il est donné lecture d'un libelle des victimes qui réclament justice, reprend en détail les exactions de Pierre et de Sévère, à l'encontre des moines et des couvents chalcédoniens [110]. Nonobstant leur caractère éminemment partisan, les pièces de ce dossier documentent de faits précis la rébellion monastique qui, de Syrie II[e], va déborder jusqu'en Syrie I[re] [111]. L'analyse des signatures a montré la solide organisation fédérative que possédaient les établissements conventuels et la primauté reconnue, dans la lutte, à l'archimandrite Alexandre du couvent de Saint-Maron.

2. Le massacre de Kefr Kermīn

Le retrait des troupes impériales du stratège Asiatikos dans leurs quartiers de Phénicie libanaise laisse libre cours, en Syrie II[e], province ordinairement vide de troupes, aux entreprises des moines, comme à l'action répressive des hommes de main recrutés par le métropolite. Non contents d'attiser la rébellion des évêques, les premiers semblent prendre contrôle de l'arrière-pays de la vallée de l'Oronte et prétendent parachever leur emprise, vers 516/517, en s'emparant du sanctuaire voisin de Saint-Syméon (Qal'at Sim'ān/Télanissos), en Syrie I[re], centre du grand pèlerinage lié à la figure du Stylite, dont ils auraient ainsi capté le prestige. L'affaire Nonnos (**n° 46**) confirme que le site se trouvait bien alors sous la juridiction effective et l'autorité de Sévère [112]. Il faut interpréter comme l'aveu d'une tentative de reconquête chalcédonienne les formules dont ils qualifient cette entreprise, tant dans leur *Lettre à Hormisdas* que dans leur *Libelle au synode d'Apamée* : « nous dirigions en effet vers la mandra du seigneur Syméon pour la cause de l'Église » [113] ; « nous n'avions en vue que la paix, l'union dans

104. *CPG* 9329.9 = *CPG* 9206, Schwarz, p. 91, l. 28-29 : οἷα λιβέλλων ἡμῖν ἐπιδοθέντων ὑπὸ τοῦ θεοφιλοῦς τῆς Ἀπαμέων κλήρου καὶ τοῦ τάγματος τῶν εὐλαβῶν μοναχῶν.

105. *SL*, Brooks, I, 21, p. 81, l. 17-18 [73, l. 21-22] : ܠܐ ܡܛܟܣܘܬܐ ܕܗܢܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܪܝܫܐ ܕܕܝܪܐ ܕܒܗܝܢ ܕܘܟܝܬܐ

106. *CPG* [9200] = *CPL* 1620 (*Coll. Avellana* n° 139), Günther, p. 565-571 : *Relatio archimandritarum et monachorum Syriae II ad Hormisdam papam*.

107. *CPG* 9329.4 (= *CPG* [9021]) = *CPL* 1683 (*Coll. Avellana* n° 140), Schwartz, p. 52-56 = Günther, p. 571-584 : *Hormisdas presbyteris diaconibus et archimandritis Syriae II*.

108. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 38-52 : *Libellus monachorum ad Menam Constantinopolis*.

109. *CPG* 9326.6, Schwartz, p. 60-62 : *Preces clericorum et monachorum Antiochiae ad Iohannem Constantinopolis et synodem*.

110. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106-110 : *Libellus monachorum Apameae*.

111. Dans son ouvrage inventif et polémique, Moosa révoque en doute l'authenticité de *CPL* 1620, le fait que *CPG* [9021] (= *CPL* 1683) en constitue la réponse, enfin que ces deux missives se rapportent aux mêmes événements que *CPG* 9326.9 ; Moosa 1986, p. 39-80. Son analyse touffue, non dénuée d'inexactitudes et de références fausses, n'emporte pas la conviction. Il semble normal que, mémoire synthétique, *CPL* 1620 diffère formellement de *CPG* 9326.9, où l'on détaille les faits reprochés à Pierre d'Apamée et à Sévère, qui sont mis en cause, comme autant de chefs d'accusation, lors d'un procès. Archivé en 517 par la chancellerie romaine, *CPL* 1620 avait quitté l'Orient : il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on n'ait pas produit la pièce à Constantinople, lors de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de 518, ni même en 536, le document provenant d'ailleurs de Syrie II[e] et non de la capitale impériale. Inversement, *CPG* 9329.4 (= *CPL* 1683), pièce d'origine romaine, avait été reçu en Syrie II[e] au début de 518 : il n'est pas surprenant que l'on puisse en disposer à Constantinople en 536, l'original latin demeurant archivé à Rome. L'hypothèse d'un faux destiné à fonder les prétentions des historiens maronites qui, dans le sillage de F. Nairon (1628-1711), E. Dūwayhī (1630-1704) et G. Farhat (1670-1732), rattachent ces événements de Syrie II[e] à l'antiquité de leur « nation », y reconnaissant les deux éléments à leurs yeux constitutifs de sa vocation particulière, la défense de l'« orthodoxie » en Orient et la communion avec Rome, paraît superflue et fantaisiste. Il reste que l'identification du κοινόν des monastères chalcédoniens de Syrie II[e], en lutte contre Pierre d'Apamée, comme une fédération proto-maronite, disposant d'antennes en Syrie I[re], appelle des réserves ; voir Rouhana 1998, p. 234-236, 326-333 ; Ghantuz Cubbe 2001, p. 4-7.

112. Avis contraire de Peteers 1950, p. 27, n. 1, et de Nasrallah 1971, p. 61. Moosa a bien montré l'inconsistance de cette position ; Moosa 1986, p. 64-68.

113. *CPG* [9200] = *CPL* 1620, Günther, p. 566, l. 24 : *euntibus namque nobis ad mandram domni Simeonis pro causa ecclesiae*.

l’amour et la prière de justice » [114]. La colonne monastique, grosse peut-être d’un millier de militants, tombe en fait dans un guet-apens [115], à quelque vingt kilomètres au sud de l’objectif, au lieu dit Καπροκεραμέων χωρίον [116], le *village des vignes* (ܟܦܪ ܟܪ̈ܡܐ), soit le moderne Kefr Kermīn, sur le versant oriental du Ğebel Srīr [117] (**fig. 9**). Selon les sources, 350 moines sont alors massacrés par des mercenaires à la solde de Pierre d’Apamée [118], de nombreux autres, faits prisonniers, sont exhibés, dénudés ou en haillons [119], tandis que les cadavres des morts restaient sur place, nus et sans sépulture [120]. Les assaillants auraient été des Juifs [121], volontiers qualifiés de *brigands hors la loi* (παράνομοι λῃσταί), auxquels se seraient joints des laïcs et des moines (antichalcédoniens). Pierre d’Apamée, commanditaire de ce meurtre massif, et Sévère d’Antioche, l’évêque du lieu, porteraient donc la responsabilité de la tragédie.

*3. Répression en Syrie II*e

En Syrie IIe s’abat une répression non moins féroce. Après la relation du massacre de Kefr Kermīn, la *Lettre à Hormisdas* évoque en effet, de manière synthétique, le meurtre de moines auprès des autels, l’incendie de monastères, l’attaque nocturne de couvents et le pillage de propriétés ecclésiastiques [122]. Rien n’indique qu’il s’agissait là de forfaits perpétrés à proximité de Qal‘at Sim‘ān. Ils semblent être intervenus plutôt en continuité chronologique avec l’échec de l’expédition chalcédonienne contre Saint-Syméon, Pierre d’Apamée tentant alors de reprendre un brutal avantage sur son propre terrain. Le rapport des moines au patriarche Ménas de Constantinople distingue nettement, en 536, ces dernières violences, allusivement mentionnées [123], du guet-apens de Syrie Ire [124]. La supplique qu’avaient produite, en 519, les moines d’Apamène détaille ces mêmes exactions, qui correspondaient à une tentative de remise au pas des établissements de Syrie IIe, par les partisans et les mercenaires de Pierre d’Apamée, déjà victorieux à Kefr Kermīn. En 516/517, après la défaite de Vitalien, la rupture des pourparlers d’Anastase avec Hormisdas, l’éviction d’Épiphane de Tyr et la déposition d’Élie de Jérusalem, les circonstances pouvaient sembler en effet propices à une contre-offensive dans la vallée de l’Oronte. Une troupe nombreuse attaque ainsi le couvent de Nikertaï, détruit en partie sa muraille, s’introduit de nuit dans l’établissement, moleste et tue des moines, s’empare enfin des pauvres biens de la communauté [125]. Avec le concours de la faction des Bleus [126], Pierre d’Apamée profane encore le couvent de Dorothée, où il introduisit des femmes de mauvaise vie, faisant conduire en ville et jeter en prison les ascètes chalcédoniens qui l’occupaient [127]. Le monastère de Matrona subit aussi des violences et l’on pouvait voir, en 519, encore fichés sur ses portes, les traits de brigands isauriens qui l’avaient assailli [128]. Les meurtres de moines se multiplient, et les captures aussi, comme à Oraga [129]. À Larissa eut lieu une vraie bataille, où se déchaîna notamment un chef de bande affidé du nom de Faustos, qui réitéra les tristes exploits de Nikertaï [130]. Dans le sanctuaire du martyr Antonin fut enfin massacré un autre groupe de moines [131].

E. Vers la fin de l’*Hénotique *et du schisme acacien

La lettre des monastères de Syrie IIe à Hormisdas fit l’objet d’une ambassade des frères Jean et Serge. Ignominieusement chassés de Constantinople, où il s’étaient d’abord rendus, ces émissaires vinrent trouver le pontife romain, comme leur ultime recours, au nom des couvents persécutés de la province, qui se réclamaient désormais de sa communion [132]. En confirmation de cette adhésion, les moines jetaient l’anathème non seulement sur Nestorius, Eutychès et Dioscore, mais encore sur les hénoticiens Pierre

114. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 29 : πρὸς εἰρήνην καὶ ἕνωσιν ἀγάπης καὶ δικαίαν εὐχὴν ἀποβλέποντες μόνον.
115. *CPG* [9200] = *CPL* 1620, Günther, p. 566, l. 23 - 567, l. 1 ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 27 - p. 107, l. 3.
116. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 27.
117. L’identification a été définitivement établie par Honigmann 1922-1923. Voir aussi *Id.* 1951, p. 60-61 ; Tchalenko 1958, p. 80-81 ; Feissel 1982, p. 330, n. 46 ; Alpi 2003-2004, p. 141-142. Sur place, on peut toujours constater l’existence d’un défilé propice aux embuscades, alors que la route s’enfonce dans la montagne. Voir Dussaud 1927, carte X, B1. Tributaire des interprétations antérieures, Peteers place à tort l’épisode en Syrie IIe, le confondant, semble-t-il, avec l’affrontement de Larissa, signalé aussi dans le *Libelle des moines au synode d’Apamée* (*CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 31-34) ; Peteers 1950, p. 27. Moosa, discute encore, sans raison convaincante, la leçon [Κα]προκεραμέων retenue par Schwartz ; Moosa 1986, p. 46.
118. *CPG* [9200] = *CPL* 1620, Günther, p. 566, l. 23 ; *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 30 ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 6. La mémoire de ces victimes est célébrée au martyrologe de l’Église maronite ; fête le 31 juillet. Voir Dib 1962, t. 1, p. 5-7 ; Daher 1974, p. 206.
119. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 36 - 107, l. 3.
120. *CPG* 9326.6, Schwartz, p. 60, l. 31.
121. *CPG* 9325.4, Schwartz, p. 148, l. 14-15 ; *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 28 ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 2-9 ; *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 33.
122. *CPG* [9200] = *CPL* 1620, Günther, p. 567, l. 1-5.
123. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 39, l. 28-32.
124. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 39, l. 35 - p. 40, l. 9.
125. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 5-9.
126. Jarry tirait argument de cette circonstance pour postuler l’affiliation des Bleus de Syrie au parti sévérien ; Jarry 1968, p. 129-130. Cameron a montré depuis l’abus de tels rapprochements et des généralisations : les Verts semblent ainsi les favoris d’Anastase, alors que l’on accuse au contraire Pierre d’Apamée de coupables rapports avec Stéphanie (Ptérovola), liée elle-même à la faction des Bleus ; Cameron 1976, p. 136.
127. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 14-19.
128. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 19-23.
129. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 23-31.
130. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 31-34.
131. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107, l. 34 - p. 108, l. 4.
132. *CPG* [9200] = *CPL* 1620, Günther, p. 567, l. 5 - p. 568, l. 5.

Monge, Pierre le Foulon et Acace [133]. Dans sa réponse, le pape Hormisdas reprit ces condamnations [134], ajoutant en retour et marque de sollicitude particulière, celles de Sévère d'Antioche, Xénaias (Philoxène de Mabboug), Cyr d'Édesse et Pierre d'Apamée [135]. Le cadre de l'*Hénotique* se trouvait ainsi dépassé : ce premier accord local de chalcédoniens orientaux avec le siège romain anticipait donc de deux ans l'acceptation du *Libellus Hormisdae* par toute l'Église impériale [136]. En ce sens, la crise de Syrie IIe annonçait l'échec définitif de l'entreprise sévérienne.

IV. LES AFFAIRES DE PHÉNICIE MARITIME ET DES PROVINCES MÉRIDIONALES (**pl. VI-VII, XIII**) [137]

L'autorité de Sévère ne put s'imposer dans ces régions qu'après plusieurs années de lutte, puis elle s'effaça, dès septembre 518, aussitôt qu'on y connut la disgrâce du patriarche et avant même que celui-ci eût quitté Antioche. Des circonstances particulières ont en effet constitué des obstacles à son action. D'abord la présence, sur les sièges métropolitains de Tyr (Phénicie maritime) et de Bosra (Arabie), de deux très fortes personnalités chalcédoniennes. Frère de Flavien II, Épiphane de Tyr se montre un bon théologien et un habile adversaire, que la solidarité familiale éloigne de tout compromis possible. Julien de Bosra, ascète formé en Palestine, doublé d'un évêque bâtisseur qui inaugure, vers le début du patriarcat sévérien, une église des saints Serge, Bacchus et Léonce [138], apparaît comme une vraie figure charismatique, au point d'entrer au florilège miraculeux de Jean Moschos [139]. D'autre part, le voisinage du patriarcat de Jérusalem, qui connaît alors une effervescence monastique chalcédonienne, sous l'égide de Sabas et de Théodose, ainsi que l'hostilité déjà ancienne d'Élie Ier à l'endroit de Sévère, renforcent, jusqu'en 516, l'opposition régionale au pontife antiochien.

A. La lutte contre Épiphane de Tyr (novembre 512 - septembre/octobre 515)

1. Impuissance de Sévère à chasser Épiphane

Le métropolite de Phénicie maritime, auquel se joint d'ailleurs celui d'Arabie, refuse non seulement d'entériner l'intronisation de Sévère (**n° 1-4**), mais encore d'adhérer aux résolutions du synode du printemps 513 (**n° 10**). Document d'inspiration chalcédonienne, *La lettre à Alcison* rejoint exactement, sur ce point, la propagande sévérienne de Zacharie le Scholastique : « D'autres [évêques] ont absolument refusé leur consentement, précise la première, entre autres Julien de Bosra et Épiphane de Tyr » [140] ; « Épiphane seulement, indique le second auteur, évêque de Tyr, en raison de son amour pour Flavien, dont il est le frère, refusa complètement d'adhérer à l'union, de même que Julien de Bosra. » [141] Dans sa lettre à tous les moines orthodoxes d'Orient, Philoxène de Mabboug confirme avec humeur : « Mais l'[évêque] de Tyr, le frère de Flavien, ne fit même pas le geste de venir à Antioche, et il ne consentit point à approuver le concile d'Orient » [142]. Après que cette dernière assemblée l'eut proprement légitimé comme patriarche (**n° 10**), Sévère adressa donc une *convocation* (ܩܪܘܝܬܐ) à Épiphane, assortie d'une suspension d'ordination jusqu'à ce qu'il eût déféré à cette injonction de venir à Antioche (**n° 16**). Parallèlement, il dépêcha auprès des suffragants de la province les diacres Thomas et Basile, porteurs d'une lettre circulaire d'*avertissement* (ὑπομνηστικόν/ܗܘܦܘܡܢܣܛܝܩܘܢ), qui leur interdisait désormais, sous peine d'excommunication, de s'associer à leur métropolite pour la consécration d'aucun évêque (**n° 17**).

Ces premières mesures se révélèrent inégalement efficaces. De fait, nombre d'évêques phéniciens restaient fidèles à Épiphane. Au nord de la province, tel semble bien le cas de Théodose d'Antarados, puisque le synode chalcédonien de Tyr accusera le patriarche d'Antioche, le 16 septembre 518, d'avoir illégalement procédé, du vivant de l'évêque du lieu, à des ordinations de chorévêques et de paramonaires sur son territoire, de concert avec son voisin d'Orthosias [143]. Surtout, les suffragants méridionaux prirent en bloc le parti de leur métropolite : ils signeront, après lui, la synodique de 518 adressée à la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople, qui vient elle-même de condamner Sévère [144]. Pendant trois ans, l'autorité de ce dernier ne put ainsi s'établir au-delà de Béryte. La menace de Vitalien, révolté en 513 pour la restauration de son parrain, Flavien II d'Antioche, le frère d'Épiphane, imposait en effet la plus grande prudence au pouvoir impérial. Après le désastre d'Acrae, qui suivit de peu l'envoi des documents **n° 16** et **17**, il ne pouvait être question pour Anastase d'indisposer le rebelle victorieux, par

133. *CPG* [9200] = *CPL* 1620, Günther, p. 568, l. 5-14.
134. *CPG* 9329.4 (= *CPG* [9021]) = *CPL* 1683, Schwartz, p. 55, l. 17-18 = Günther, p. 580, l. 21-24 [581, l. 25-27].
135. *CPG* 9329.4 (= *CPG* [9021]) = *CPL* 1683, Schwartz, p. 55, l. 20-21 = Günther, p. 582, l. 1-2 [581, l. 28 - 583, l. 2]
136. Fraisse-Coué 1998, p. 184-185.
137. Honigmann 1951, p. 32-35, 38-45, 76-77, 97-100.
138. Voir t. 2, p. 44 : inscription **A**.
139. *CPG* 7376, n° 94, *PG*, t. 87, col. 2952^D^-2953^A^ [Bouchet, p. 107].
140. *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 132, l. 33-34 [Festugière, p. 344, l. 12-14] : Ἄλλοι δὲ καθόλου οὐκ ἠνέσχοντο συνθέσθαι, ὧν εἰσιν Ἰουλιανος ὁ Βοστρῶν καὶ Ἐπιφάνιος ὁ Τύρου.
141. *Vita*, Kugener, p. 114, l. 6-8 [8-10] : ܒܠܚܘܕ. ܐܦܝܦܢ ܗܘ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܨܘܪ: ܡܛܠ ܪܚܡܬܐ ܕܠܘܬ ܦܠܒܝܢܐ ܕܐܚܘܗܝ ܐܝܬܘܗܝ: ܠܐ ܨܒܐ ܕܢܗܦܘܟ ܠܘܬ ܚܕܝܘܬܐ: ܐܝܟ ܕܐܦ ܝܘܠܝܢܐ ܗܘ ܕܒܘܨܪܐ.
142. *Ep. dog. XVII*, De Halleux, p. 6, l. 22-25 [8, l. 23-24] : ܗܘ ܕܝܢ ܕܨܘܪ: ܐܚܘܗܝ ܕܦܠܒܝܢܐ: ܘܐܦܠܐ ܠܐ ܐܬܚܫܚ ܐܬܝܬܐ ܕܠܘܬܢ: ܘܠܐ ܕܢܩܒܠ ܠܣܘܢܗܘܕܘܣ ܕܡܕܢܚܐ ܐܬܛܦܝܣ.
143. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 82, l. 3-5. Le synode salue la mémoire de Théodose, mort à cette date, apparemment dans la communion d'Épiphane.
144. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 84, l. 36 - p. 85, l. 2 : n° 1, Épiphane de Tyr ; n° 2, André de Sidon ; n° 3, Jean de Ptolémaïs ; n° 4, Théodore de Porphyréon (Chaïfa) ; n° 5, Élie de Zénopolis (Rakhlé).

l'exécution de sanctions canoniques en Phénicie maritime. Comme le constatait amèrement Philoxène de Mabboug au printemps 515, le métropolite de Tyr a longtemps bénéficié de toute impunité.

2. Organisation de l'opposition au métropolite phénicien

Faute de recourir au bras séculier, Sévère travaille à détacher les suffragants phéniciens de la communion d'Épiphane. Tel était bien le sens de sa circulaire **n° 17**. Dès 512, Marinos de Béryte, métropolite autocéphale, avait déjà signé la prosphonèse **n° 4**, sans doute le 18 novembre, lors de la réitération de Daphné, puisqu'il ne semble pas avoir participé, deux jours plus tôt, au sacre du patriarche (**n° 2**). Rival naturel du siège de Tyr, il reçoit de Sévère la confidence de la machination montée par le métropolite chalcédonien, qui vise à perdre le patriarche auprès des autorités en le désignant comme l'auteur d'un traité eutychianiste [145]. Sévère tient donc le Bérytin pour un allié sûr, de même que le titulaire du siège voisin de Botrys, Élie, dont il défend les intérêts (?), irrégulièrement menacés par le gouverneur provincial (***n° 30***) [146]. Confirmation de ses bons rapports avec Sévère, l'assemblée du 16 septembre 518 conspue Élie, qu'elle traite sans aménité de *manichéen* (μανιχαῖος), de *boulanger* (ἀρτοκόπος) et de *marchand de bois égyptien* (αἰγύπτιος ξυλέμπορος) [147]. On a vu qu'Étienne d'Orthosias servait aussi les desseins du patriarche au détriment de Théodose d'Antarados, demeuré quant à lui fidèle à Épiphane [148]. Étienne de Tripoli adopte de même le parti de Sévère, puisqu'il en reçoit réponse à une question disciplinaire, avec le rappel de sa responsabilité en matière d'ordre public [149]. Le 17 juin 513, le transfert à Daphné de reliques de saint Léonce souligne d'ailleurs la bonne entente qui régnait, peu après le synode du ralliement oriental (**n° 10**), entre les deux prélats [150].

Si, à l'exception d'Antarados, dont le titulaire disparut bientôt (**n° 49**), le patriarche d'Antioche avait donc rallié tout le nord de la province à sa cause, les évêques méridionaux restaient en revanche indéfectibles dans la communion d'Épiphane. Il existait cependant à Tyr un parti favorable à Sévère, celui des « frères orthodoxes », connus sous ce nom par trois fragments de correspondance patriarcale, dont on ne sait exactement à combien de lettres ils appartenaient [151]. Destinataire de deux explications théologiques [152], le lecteur Archélaos reçut encore du patriarche une missive qui déclarait sans portée les condamnations, par Épiphane, d'autres lecteurs tyriens, au motif de l'hérésie du métropolite [153]. Ce courrier mentionnait aussi, comme informateurs de Sévère, les clercs Ménas et Isidore, sans préciser leur rang hiérarchique ni s'ils faisaient l'objet eux-mêmes de la vindicte de l'archevêque. Il semble toutefois que nous avons là quelques indices sur la composition de ce groupe organisé des « frères orthodoxes », qui renseignait Sévère et où des lecteurs, opposants ordinaires, jouaient sans doute un rôle important. À l'occasion, le patriarche put recevoir aussi le rapport de partisans de passage en Phénicie, ainsi l'Égyptien Clémentios (ou Clématios), venu à Tyr pour négocier de l'huile, et qui lui dénonçait le « nestorianisme » d'Épiphane [154]. Dans l'ensemble, Sévère paraît bien informé des agissements de son adversaire : par exemple, il a rapidement connaissance de l'accusation d'eutychianisme dont le taxe le métropolite auprès du magistrien Paul, agent local du maître des offices (Celer), ainsi que dans un courrier à Calliopios, le vicaire antiochien d'Hypatios (***n° 30***).

3. Condamnation et départ d'Épiphane

Dans le contexte de la révolte de Vitalien, le métropolite de Phénicie maritime n'encourut d'abord qu'une suspension d'ordination, toute théorique, signifiée par le document **n° 16**. Devant la double menace que représentaient cependant le débauchage de ses suffragants et le soutien apporté par Sévère à l'opposition interne de Tyr, Épiphane paraît avoir répliqué en intensifiant la polémique dogmatique. Il reprend ainsi, contre la théologie du patriarche, les arguments hostiles au théopaschisme [155], puis semble saisir l'occasion, vers l'été 515, de la correspondance engagée par Sévère avec le grammairien Serge, pour dénoncer en lui un auteur eutychianiste [156]. Le débat quitte alors le cadre strictement doctrinal et spéculatif, puisque s'en trouvent saisis des officiers publics, comme Paul ou Calliopios, ainsi que leurs supérieurs, Celer et Hypatios, et qu'on sollicite en fait

145. *CPG* 7071.37, Chabot, p. 262 [183].
146. *CPG* 7071.55, Chabot, p. 262 [183].
147. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 86, l. 18, 25, p. 89, l. 3. Sans doute s'agit-il de flétrir à la fois la modeste origine du prélat sévérien et sa collusion doctrinale avec l'Égypte antichalcédonienne ; voir Rey-Coquais 2005, p. 526 ; Blaudeau 2006, p. 440.
148. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 82, l. 3-5.
149. *SL*, Brooks, I, 10, p. 49-51 [44-46].
150. Pour les péripéties du transfert, voir *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 570-572 [571-573]. L'appréciation de Le Nain de Tillemont, quant à l'« orthodoxie » de l'évêque de Tripoli relève peut-être d'une confusion avec son cousin et successeur Léonce ; Le Nain de Tillemont 1712, p. 715.
151. *CL*, Brooks, n° 32, *PO*, t. 12, p. 266-267 ; *CPG*, 7070.10, Lebon, p. 525-526 [527-528] ; *DOMI*, Chabot, p. 260 [182]. Les deux premiers concernent la réception d'Eutychès dans la communion de Dioscore Ier d'Alexandrie ; le troisième traite précisément de la condamnation d'Épiphane de Tyr (**n° 29**).
152. *CL*, Brooks, n° 93-94, *PO*, t. 14, p. 170-178 : sur l'apôtre Paul ; sur les anges. Sans doute s'agit-il aussi du destinataire d'une exégèse de *4 Reg* 2,11 idenifiée dans les chaînes ; Petit 2006, p. 150, n° 61.
153. *SL*, Brooks, VI, 2, p. 410 [363-364] ; *CPG* 7071.6, Chabot, p. 261 [182].
154. *CPG* 7071.1, Chabot, p. 261 [182].
155. La doxologie du *Trisagion* de Pierre le Foulon, reprise par Sévère, recoupe en effet la formule *Unus de Trinitate passus est*.
156. *CPG* 7071.37, Chabot, p. 262 [183].

l'application contre Sévère de la sentence impériale qui avait condamné Eutychès. Le patriarche réplique aussitôt, sans doute à son retour de Constantinople, en censurant Épiphane (**n° 29**), mesure en attente de confirmation synodale, mais sur laquelle ne sauraient le faire désormais revenir ni l'intercession du cubiculaire Amantios [157], ni la pression des autorités, inquiètes d'une nouvelle attaque de Vitalien. Celle-ci intervient, en effet, à l'automne, peut-être dans la suite de cette condamnation. La victoire de Marinos d'Apamée sonne le glas de la résistance d'Épiphane, qui doit quitter sa ville de Tyr. Il s'y tient bientôt (**n° 31**), sans doute fin septembre ou début octobre, une assemblée sévérienne que les sources jacobites ont significativement confondue avec le synode antiochien du printemps 513 (**n° 10**) [158]. De fait, on put alors parachever, en confirmant la condamnation du métropolite chalcédonien, la communion sévérienne orientale.

B. Le sens du conflit

1. Aspect personnel

L'âpre résistance d'Épiphane de Tyr à Sévère d'Antioche revêt plusieurs significations. Il s'agit d'abord, en quelque sorte, d'une affaire de famille. Épiphane défend bec et ongles la cause de son frère déchu, Flavien II d'Antioche, dont on peut rappeler qu'il ne mourra qu'en 516, relégué à Pétra (Palestine III[e]), et que son retour demeurait encore dans l'ordre du possible avec la victoire escomptée de Vitalien. Celui-ci prenait en effet fort au sérieux sa filiation spirituelle avec l'exilé [159], dont il exigea la restauration, en 513, et c'est peut-être aussi la condamnation d'Épiphane (**n° 29**) qui précipita son dernier et malheureux soulèvement de l'automne 515.

2. Signification théologique

Au plan théologique, Épiphane reprend de plus, contre Sévère, l'argumentaire de Théodoret de Cyr, qui, dans la passion et dans la mort du Christ, comme dans sa résurrection, dénie toute implication du Verbe divin, mais les rapporte à la chair que celui-ci s'est appropriée [160]. Il s'agit là d'une interprétation rétrograde du concile de Chalcédoine, dans la vieille tradition de l'école d'Antioche, que Sévère tenait forcément pour « nestorienne ». Notons justement que le patriarche donne, en octobre 514, puis le 29 décembre de la même année, deux homélies stigmatisant la doctrine de Théodoret (*HC* 59 et 64). Le métropolite insoumis de Phénicie maritime persistait donc à défendre les thèses les plus inacceptables dans la perspective cyrillienne, qui est fondamentalement celle de Sévère, aussi bien d'ailleurs que des néochalcédoniens. Tributaire d'anciens schémas christologiques (et peut-être linguistiques), il rangeait son adversaire parmi les confusionnistes, d'où l'accusation d'« eutychianisme » qu'il porte contre le patriarche.

3. Rivalités juridictionnelles

D'autre part, la prompte reconnaissance de Sévère par le métropolite autocéphale Marinos de Béryte [161], signataire de la prosphonèse **n° 4**, et le ralliement consécutif des évêques phéniciens du nord de la province (Élie de Botrys, Étienne de Tripoli, Étienne d'Orthosias) [162] contrastent vivement avec l'unanimité que montrent, à l'inverse, les suffragants méridionaux à demeurer dans la communion d'Épiphane de Tyr (André de Sidon, Jean de Ptolémaïs, Théodore de Porphyréon, Élie de Zénopolis) (**pl. VI**). Entre 512 et 515, la Phénicie maritime connaît ainsi une partition de fait, recoupant sensiblement les dispositions de la pragmatique de 449, par laquelle Théodose II avait accordé à l'évêque Eustathe de Béryte la juridiction sur les sièges septentrionaux au détriment du métropolite Photius de Tyr, appelé sans doute à s'intégrer, avec le reste de ses suffragants, dans le nouveau patriarcat de Jérusalem, lui-même promis à l'évêque Juvénal. Dans ces premières années du patriarcat sévérien, Marinos de Béryte paraît avoir tenu un grand rôle et la confiance que lui témoigne le patriarche semble indiquer que celui-ci a joué de l'opposition traditionnelle des deux cités et des deux sièges de Tyr et de Béryte. L'influence des scholastiques dans son entourage ne pouvait d'ailleurs que le disposer favorablement envers la ville universitaire qui les avait formés. L'évêque du lieu tirait au demeurant prestige

157. *CL*, Brooks, n° 51, *PO*, t. 12, p. 325-326 ; voir ***n° 30***. Reproche capital et rédhibitoire, Sévère accuse Épiphane d'avoir poussé à la sécession : il s'agit assurément des suffragants précités et, peut-être aussi, des métropolites voisins de Phénicie libanaise (Pierre de Damas) et d'Arabie (Julien de Bosra).

158. De Halleux 1963, p. 81-85 ; Grillmeier 1990, p. 398-399.

159. Peteers 1948, p. 166.

160. Ce strict diphysisme refuse donc la solution de type théopaschite. Voir Moeller 1951, p. 656 et n. 42 ; Meyendorf 1969, p. 37-39, 44-45. Aux démonstrations de l'*Epitome* de l'*Haereticarum fabularum compendium* (*CPG* 6223) se rattachent en effet ce qu'on rapporte à Sévère de la prédication d'Épiphane ; voir *CPG* 7071.6, Chabot, p. 261 [182] ; *DOMI*, Chabot, p. 260 [182].

161. La *Lettre à Alcison* le cite au premier rang des prélats ralliés à Sévère ; *CPG* 9176, Schwartz, p. 132, l. 25-27 [Festugière, p. 344, l. 5-7] : Τῶν δὲ Ἀντιόχειαν οἱ μὲν συναρπασθέντες ὑπήχθησαν, ἐξ ὧν ἐστι καὶ Μαρῖνος ὁ Βηρυτοῦ ἐπίσκοπος (*Quant aux suffragants d'Antioche, quelques uns se sont laissés prendre et séduire, et parmi eux Marinos, évêque de Béryte*).

162. Théodose d'Antarados demeure certes fidèle à Épiphane mais Sévère dispose, dans la cité, d'un autre appui, en la personne du comte Jean. Surtout, à la mort de l'évêque, le collège des clercs et des notables s'adresse spontanément au patriarche (**n° 49**). On ne connaît pas le nom du titulaire d'Arca mais une lettre de Sévère, qui s'en plaint au comte Jean d'Antarados, semble indiquer que ce prélat peu circonspect, en dépit de fréquentations « hérétiques », où l'avait conduit son frère, se situait malgré tout dans la communion du patriarche ; *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297-300 [263-266].

et puissance de son École de droit, où l'on traitait aussi de la législation ecclésiastique, en cours de codification, et que Sévère lui-même avait fréquentée. En 515, ce dernier ne remplacera pas formellement Épiphane comme archevêque à Tyr, laissant ainsi la porte ouverte aux ambitions bérytines.

4. Voisinage de Jérusalem

Le voisinage du patriarcat de Jérusalem constitue enfin une clef d'explication complémentaire. Conduits par les archimandrites Théodose et Sabas, solitaires et cénobites y entretiennent, aux confins méridionaux d'Antioche, une agitation chalcédonienne assurément contagieuse. Le patriarche Élie I[er] soutient d'autant plus naturellement, dans les évêchés phéniciens et arabes, l'opposition doctrinale à Sévère, un vieil adversaire, que celle-ci recoupe l'ancien irrédentisme juridictionnel de son siège sur ces mêmes régions. La nostalgie d'un patriarcat élargi, promis à Juvénal, pour prix de son ralliement à la majorité conciliaire, en 449-451, se conjugue en effet au combat dogmatique. Inversement, le patriarche d'Antioche apparaît très soucieux de tels empiétements. Il dénonce ainsi à Constantinople, sur la plainte de son affidé, le nouvel évêque métropolitain Cassien de Bosra, l'ordination épiscopale, aux mains du patriarche de Jérusalem, d'un clerc de la métropole d'Arabie [163]. De fait, évincés comme Épiphane de Tyr et comme lui chalcédoniens, les archevêques Julien de Bosra (**n° 32**) et Pierre de Damas (**n° 33**) se réfugièrent en Palestine, ainsi que le précise, en 515, la *Lettre à Alcison* : « D'autres parmi les évêques et clercs sous la juridiction de Sévère ont abandonné leurs Églises et ont pris la fuite, parmi eux Julien de Bosra et Pierre de Damas, qui sont venus habiter ici. » [164] Épiphane prit sans doute le même chemin, comme invite à le supposer la promptitude de son retour à Tyr, en septembre 518. Entre 512 et 516, la Palestine se définit en effet comme le bastion de la résistance chalcédonienne à Sévère.

C. La juridiction de Sévère sur les provinces méridionales (octobre 515 - septembre 518)

Après le départ d'Épiphane de Tyr, Sévère investit un certain Jean Mandrites (ou le cousin de Mandrites) de la simple charge de paramonaire de l'église de la Théotokos [165]. Les actes du synode du 16 septembre 518, qui documentent cette disposition, qualifient ce sanctuaire de *très vénérable* (πάνσεπτος) [166] et de *maison de prière* (εὐκτήριος οἶκος) [167], mais il ne s'agit pas de l'*ancienne et sainte église* (ἀρχαία ἁγία ἐκκλησία) [168], c'est-à-dire de l'église cathédrale de Tyr, où se tenait précisément l'assemblée [169]. Sévère n'a donc pas procédé à l'installation d'un nouvel archevêque, dont la cathédrale aurait abrité le siège, et que la réunion chalcédonienne aurait nommément condamné. En effet, à Bosra (Arabie), à Damas (Phénicie libanaise), on connaît les successeurs sévériens des titulaires chassés et, en 519, le synode chalcédonien de Syrie II[e] se réunit expressément contre le métropolite Pierre d'Apamée. Rien de tel à Tyr. De plus, quand disparaît l'évêque (Théodose) d'Antarados, le collège des clercs et des notables de cette cité phénicienne s'adresse, comme on sait, directement au patriarche pour la désignation d'un successeur au défunt, faute de pouvoir présenter de ψήφισμα à un métropolite en charge de la province (**n° 49**). Plusieurs hypothèses, non exclusives, peuvent rendre compte d'une telle anomalie. D'abord, on a vu que Sévère avait pris appui sur l'opposition au siège tyrien de Marinos, métropolite autocéphale de Béryte. En octobre 515, ce dernier aurait dû, en fait, substituer à celle d'Épiphane sa propre juridiction sur la Phénicie maritime. Il fallait obtenir à cet effet une pragmatique d'Anastase ; or la prudence de Sévère, lors de la succession d'Antarados (**n° 49**), montre bien que l'empereur n'avait pas légiféré en ce sens. Dans cette attente, le patriarche laissait donc pendante la succession d'Épiphane. D'autre part, le titulaire de Béryte, Marinos ou son successeur, semble s'être égaré par la suite, au double plan dogmatique et disciplinaire (**n° 65**). On conçoit que Sévère ne souhaitait pas le voir investi d'une autorité plus haute et préférait, à titre au moins transitoire, s'impliquer lui-même directement dans les affaires locales ou mieux, se servir de comparses, tel Jean Mandrites. Le synode du 16 septembre 518 va précisément lui reprocher un interventionisme qu'aurait limité la nomination d'un nouvel archevêque à Tyr.

En l'accusant d'avoir procédé à des ordinations illégales de chorévêques et de paramonaires sur les diocèses de Tripoli et d'Arca, l'assemblée chalcédonienne de Tyr montre que le souci du patriarche était bien de s'assurer le contrôle de l'arrière-pays phénicien [170]. Étienne d'Orthosias [171] fait ici

163. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144 [129-130].
164. *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 133, l. 4-7 [Festugière, p. 344, l. 17-19] : Ἕτεροι δὲ τῶν ὑπὸ Σευῆρον ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν τὰς ἐκκλησίας ἀφέντες ἔφυγον. Ὧν ἐστι καὶ ὁ Βοστρῶν Ἰουλιανὸς καὶ Πέτρος ὁ Δαμασκοῦ ἐνταῦθα διάγοντες.
165. *GPG* 9329.8, Schwartz, p. 82, l. 29 ; 83, l. 22 ; 85, l. 29 ; 86, l. 15 ; 87, l. 15-16 ; 88, l. 34 ; 89, l. 10-11.
166. *GPG* 9329.8, Schwartz, p. 82, l. 30 ; 83, l. 23.
167. *GPG* 9329.8, Schwartz, p. 89, l. 36 ; 90, l. 16, 23.
168. *GPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 3-4.
169. Cette cathédrale ancienne est sans doute l'église consacrée par l'évêque Paulin entre 315 et 319, pour la dédicace de laquelle Eusèbe de Césarée avait prononcé un discours d'apparat ; *CPG* 3495, Bardy, t. 3, p. 81-104. On envisage ordinairement qu'elle se situait dans le quartier de la presqu'île, cœur antique de la cité, y ayant succédé au temple tutélaire de Melqart-Héraklès ; voir Chéhab 1969, p. 28. À l'issue du synode chalcédonien du 16 septembre 518, l'archidiacre Zacharie convoque le peuple, pour le dimanche suivant, à une procession qui doit justement conduire de la cathédrale au sanctuaire vénéré de la Théotokos, désormais délivré de Jean Mandrites ; *GPG* 9329.8, Schwartz, p. 90, l. 9. Les très importants vestiges d'une basilique paléochrétienne, datables au VI[e] s., fortuitement mis au jour en 1995, dans un secteur un peu excentré de l'isthme, dit aujourd'hui Haj Qāfarini, pourraient appartenir l'église de la Théotokos. Voir Badawi 1998 ; Rey-Coquais 2005, p. 524.
170. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 81, l. 36-38.
171. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 82, l. 3-5.

figure d'un acolyte zélé, comme par ailleurs Élie de Botrys, autre cible de la vindicte synodale [172]. Les clercs condamnés par les anciens évêques chalcédoniens, précise encore l'assemblée du 16 septembre 518, ont repris du service, notamment à Tyr, pour l'avantage de Sévère, mais au mépris des dispositions canoniques [173]. Les « frères orthodoxes », dont peut-être le lecteur Archélaos ou les dénommés Ménas et Isidore, semblent ainsi visés. La correspondance du patriarche fait aussi connaître le concours de Marinos de Béryte ou du comte Jean d'Antarados. Ce dernier tient par exemple Sévère informé des intrigues suspectes du diacre Léonce (**n° 49**) ou des compromissions « hérétiques », quoique involontaires, du stupide évêque d'Arca [174]. Un véritable quadrillage de ce terrain difficile, conjugué de fait à l'absence effective d'un évêque métropolitain, place donc la Phénicie maritime, entre 515 et 518, sous l'administration ecclésiastique de Sévère. À ce titre, le patriarche entretient, assez naturellement, correspondance et relations avec le gouverneur local [175].

Les provinces d'Arabie et de Phénicie libanaise présentent une situation moins complexe. Après une résistance tenace, les chalcédoniens Julien de Bosra [176] et Pierre de Damas doivent quitter leur siège métropolitain vers 515 (**n° 32-33**), cédant alors la place aux sévériens Cassien et Mammianos. Par la suite, si l'on connaît bien des cas disciplinaires dans ces provinces (**pl. VII**), Sévère n'intervient directement qu'à Émèse, une autre métropole autocéphale, dans un débat dogmatique (**n° 45**).

D. La réaction chalcédonienne en Phénicie

Celle-ci frappe d'abord par sa rapidité. Épiphane convoque à Tyr un synode provincial pour le 16 septembre 518, afin d'enregistrer la notification [177] de la condamnation de Sévère par la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople, intervenue moins de deux mois plus tôt [178]. Le 6 août précédent, une assemblée de Jérusalem venait de recevoir et de souscrire un document de même nature [179]. Il faut ainsi placer dans l'intervalle du 20 juillet au 16 septembre le retour du métropolite chalcédonien dans sa cité de Tyr, et celui de ses partisans de Phénicie méridionale, qui ont également regagné leur siège. Tout porte donc à croire que ces prélats, à l'instar de Julien de Bosra [180], revinrent d'un proche exil palestinien dès la nouvelle connue de la mort d'Anastase et de la disgrâce de Sévère [181]. Celui-ci ne prendra la fuite que le 29 septembre.

Les actes du synode chalcédonien de Tyr [182] comprennent une lettre synodale à Jean II Kappadokès, portant condamnation de Sévère et de ses comparses Jean Mandrites et Élie de Botrys [183], avec une relation détaillée de la session unique et mouvementée de ladite assemblée [184]. Outre le métropolite Épiphane [185], relayé par son archidiacre Zacharie, prirent la parole les trois évêques Jean de Ptolémaïs, Théodore de Porphyréon et Élie de Zénopolis [186], tandis que la foule tyrienne manifestait bruyamment son approbation des anathèmes et sa confiance en l'empereur Justin [187], en l'impératrice Euphémie [188], comme son estime au patrice Vitalien [189], acclamé en vrai champion de la cause chalcédonienne. Elle salue chaleureusement la présence des officiers impériaux, deux ἔπαρχοι et un μάγιστρος [190], ainsi que celle de deux autorités locales, plus familièrement appelées par leurs noms : le *curator* Élie et le comte Jean, peut-être le gouverneur provincial [191]. Leur participation souligne l'engagement de la cité et de la province de Phénicie tout à la fois, qui referment définitivement la parenthèse sévérienne.

172. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 86, l. 18, 25, p. 89, l. 3.
173. *CPG* 9329.8 (= 9205), Schwartz, p. 81, l. 26-35.
174. *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297-300 [263-266].
175. Un préfet (ἡγεμών/ܐܓܡܘܢܐ) de Tyr anonyme reçoit une lettre de protestation pour avoir interprété les instructions impériales dans un sens défavorable (?) à Élie de Botrys et à Sévère lui-même (***n° 30***) ; *CPG* 7071.55, Chabot, p. 262 [183]. *Les fragments arabes* 1-2 évoquent la convocation du patriarche, par un gouverneur Dādīyānūs ou Tatien, à une assemblée ecclésiastique qui peut être le synode consécutif à l'éviction d'Épiphane (**n° 31**). *PLRE* 2, p. 340 : Dâdîyânoûs ; p. 1054 : Tatianus 2.
176. Selon Jean Moschus, il aurait même été victime d'une tentative d'assassinat, miraculeusement déjouée ; *CPG* 7376, n° 94, *PG*, t. 87, col. 2952[D]-2953[A] [Bouchet, p. 107].
177. *CPG* 6829.
178. *CPG* 9202.
179. *CPG* 6828.
180. Réfugié vers 515 au monastère de Théodose, dont il était originaire, Julien recouvre en 518, au témoignage de Théodore de Pétra, le siège métropolitain d'Arabie ; *CPG* 7533, Usener, p. 82, l. 2 [Festugière, p. 148, l. 26-27].
181. Malgré la déposition d'Élie I[er] de Jérusalem, le premier septembre 516, la Palestine demeurait en Orient le lieu du refuge chalcédonien.
182. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 80-90. Voir aussi Vasiliev 1950, p. 150-158 ; Speigl 1996, p. 10-14 ; Rey-Coquais 2005, p. 520-527 ; Blaudeau 2006.
183. *CPG* 9205.
184. *CPG* 9329.8.
185. Salué par la foule du titre de patriarche (πατριάρχης) ; *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 18 ; 86, l. 1 et 24 ; 87, l. 7 : 89, l. 4. Sur le sens de cette appellation, voir Feissel 1989, p. 808 ; Blaudeau 2006, p. 441.
186. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 89, l. 7-31. Signataire avec eux de la synodique condamnant Sévère et ses complices, André de Sidon occupe sur ce document le second rang, après Épiphane ; *CPG* 9205, Schwartz, p. 84, l. 37. Son grand âge lui vaut sans doute une telle position mais lui interdit peut-être de prendre part au débat proprement dit. Une inscription de Cḥhim, datable de 498, soit vingt ans plus tôt, le mentionne sans doute déjà comme évêque de Sidon. Voir t. 2, p. 48 : inscription **F**.
187. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85-90, *passim*.
188. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 16 ; p. 86, l. 21 ; p. 87, l. 8 ; p. 89, l. 4 ; p. 90, l. 7.
189. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 26-27 ; p. 86, l. 21-22.
190. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 17 ; p. 86, l. 22.
191. *CPG* 9329.8, Schwartz, p. 85, l. 17 ; p. 86, l. 22-23. Voir Vasiliev 1950, p. 153, n. 33 ; Feissel, dans : *Bull. épigr.* 2003, 579.

V. LA QUESTION DE PALESTINE (**pl. XIII**)

Un contentieux ancien opposait Sévère au patriarche Élie de Jérusalem. Il remontait au séjour du premier parmi les moines de Maïouma. Ce différend s'enracine, au plan christologique, dans la controverse générale de la réception du dogme de Chalcédoine, mais il reçoit, en 512, avec l'accession de Sévère au trône antiochien, une dimension nouvelle, proprement « géo-théologique ». Il en va désormais de l'unité même de l'Église impériale, comme de l'intégrité territoriale du patriarcat d'Antioche, dont les provinces méridionales, limitrophes de celui de Jérusalem, subissent l'influence hiérosolymitaine et tendent donc à se soustraire à la communion de Sévère. Avec ses monastères militants et cosmopolites, la Palestine devient, en Orient, le lieu par excellence de la résistance et du refuge chalcédoniens. Là encore, le déroulement du conflit paraît étroitement lié aux péripéties de la révolte de Vitalien.

A. La lutte contre Élie Ier de Jérusalem (novembre 512 - 1er septembre 516) [192]

Avant 508, Sévère avait combattu l'action de Néphalios, agent d'Élie Ier en Palestine méridionale, chargé par son patriarche de réduire la dissidence antichalcédonienne dans le secteur de Gaza. Cette passe d'armes avait débouché sur la double ambassade à Constantinople de Sévère (508-511) et de Sabas (511-512), le premier y gagnant la confiance d'Anastase, le second la clémence impériale pour le compte d'Élie et le ralliement de l'higoumène Mamas à la cause des deux natures. Le concile de Sidon (511) marque une troisième étape. Sévère y paraît en conseiller théologique du parti des évêques antichalcédoniens, mené par Philoxène de Mabboug (Euphratésie) et Sotérichos de Césarée (Cappadoce Ire). Élie Ier défend au contraire avec succès, à l'unisson de Flavien II d'Antioche, la ligne modérée du strict *Hénotique*, sans anathème ni condamnation. Les deux patriarches doivent cependant écrire à Constantinople, pour apaiser Anastase, et le courrier d'Élie, falsifié peut-être par les moines hostiles qui le portaient à l'empereur, et d'abord tenu secret, servira plus tard pour perdre le prélat hiérosolymitain [193]. En octobre de la même année, Élie Ier de Jérusalem [194] et Flavien II d'Antioche [195] avaient d'ailleurs reçu la synodique d'avènement de Timothée Ier de Constantinople, le seul Jean III Nikiotès d'Alexandrie refusant alors la communion générale [196].

L'avènement de Sévère, le 16 novembre 512, va bouleverser ces données. Élie Ier de Jérusalem refuse en effet la synodique du nouveau patriarche d'Antioche (**n° 7**), aussi bien que l'acte de déposition de Flavien II (**n° 8**), documents acceptés au contraire par les deux sièges d'Alexandrie (**n° 5-*5bis***) et de Constantinople (**n° 6-*6bis***). La lettre **n° 14**, adressée à l'issue du synode oriental de mai 513 (**n° 10**), se voit également repoussée par Élie, en dépit de l'appui militaire dont ont bénéficié les messagers de Sévère. Respectivement archimandrites des anachorètes et des cénobites, Sabas et Théodose avaient en effet organisé une émeute monastique à Jérusalem pour appuyer la résistance de leur patriarche [197]. Celle-ci se poursuivit jusqu'à la défaite définitive de Vitalien, à l'automne 515. Le patriarcat de Jérusalem facilitait ainsi l'opposition d'Épiphane de Tyr, en Phénicie, ou de Julien de Bosra, en Arabie, exerçant une influence doctrinale hostile à Sévère sur ces marges méridionales du ressort d'Antioche. Après octobre 515, Élie de Jérusalem et les monastères chalcédoniens de Palestine accueillent la fuite des adversaires de Sévère.

Pourtant la conjoncture politique et ecclésiale a désormais changé, une fois l'empereur libéré de la menace de Vitalien. L'union des Églises dans l'Empire redevient en effet une priorité pour Anastase et la formule de Sévère, à laquelle ont confirmé leur adhésion les sièges d'Alexandrie (**n° 11** ; cf. aussi **n° 34**) et de Constantinople (**n° 12**), peut lui sembler la solution. Il faut donc y soumettre Élie Ier de Jérusalem, maintenant isolé, ou bien le remplacer. Une lettre sévérienne au synode oriental paraît d'ailleurs indiquer un certain flottement dans la résolution de ce patriarche, du ralliement duquel le bruit aurait couru. Sévère n'en croit rien, eu égard au caractère de l'intéressé, qu'il juge inconstant, et il se montre sans illusions à son endroit : « Quant à celui qui détient la prélature de la cité des Hiérosolymitains, écrit-il à l'assemblée, nous n'avons rien reçu personnellement qui concernât sa réconciliation. » [198] Le mouvement monastique chalcédonien, conduit par Sabas et Théodose sur un mode quasi militaire, interdisait de toute façon à Élie de reconsidérer sa position. Le *dux Palaestinae* Olympos [199] se résout donc

192. Génier 1909-1910 ; Perrone 1980, p. 148-173 ; Patrich 1995, p. 305-309 ; Maraval 1998, p. 130-131, avec indication des sources, principalement Cyrille de Scythopolis.

193. Génier 1909-1910, p. 308 ; Stein-Palanque 1949, t. 2, p. 176 ; Perrone 1980, p. 160.

194. Grumel 1972, n° 194. Élie repoussait en revanche l'acte de déposition de Makédonios II : *ibid.*, n° 195.

195. Grumel 1972, n° 196. Flavien repoussait aussi l'acte de déposition de Macedonios II : *ibid.*, n° 197.

196. Grumel 1972, n° 193.

197. Cyrille de Scythopolis offre une relation très vivante de cet épisode dramatique ; *CPG* 7536, Schwartz, p. 148-149 [Festugière, p. 77]. Dans la chronique de Zacharie le Scholastique, l'assertion selon laquelle Élie de Jérusalem aurait d'abord accepté la synodique sévérienne résulte peut-être d'une confusion (volontaire ?) avec sa lettre envoyée à Anastase à l'issue du concile de Sidon (511) ; *CPG* 6995, Brooks, p. 56 [Hamilton-Brooks, p. 184].

198. *SL*, Brooks, I, 42, p. 133, l. 10-16 [119, l. 20 - 120, l. 2] : ܡܛܠ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܚܝܕ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܗܢܘܢ ܕܐܘܪܫܠܡܝܐ. ܠܘܬܢ ܕܝܠܢ ܘܠܐ ܚܕܐ ܐܓܪܬܐ ܡܛܠܬ ܡܛܠ ܫܝܢܗ. S'il s'agit bien d'Élie, la session concernée du synode oriental pourrait se situer au printemps 516, du 25 avril au 1er mai, soit entre la défaite de Vitalien (automne 515) et la déposition d'Élie (1er septembre). Il faudrait donc affiner la datation proposée par l'éditeur pour cette missive (513/517), de même que l'affaire du diacre Philippe (**n° 36**), dont elle traite également.

199. *PLRE* 2, p. 804 : Olympus.

à déposer le patriarche le 1[er] septembre 516, non sans avoir préalablement désarmé ses partisans en publiant la lettre de Sidon, datée de 511, dans laquelle Élie semblait condamner Chalcédoine [200]. Relégué à Aïla, sur le golfe d'Idumée, en Palestine III[e], il y mourra le 20 juillet 518. On lui donna pour successeur le *staurophylax* Jean, sur la promesse de ce dernier d'entrer en communion avec Sévère.

B. Militance monastique et théologie chalcédonienne en Palestine

Point d'appui de la résistance d'Épiphane de Tyr et de ses suffragants méridionaux, de Pierre de Damas ou de Julien de Bosra, avant l'automne 515, le patriarcat de Jérusalem devient naturellement leur refuge après la défaite de Vitalien. La *Lettre à Alcison* l'indique expressément pour les deux derniers prélats [201] et il y a lieu de penser qu'il en fut de même pour les évêques de Phénicie maritime. De plus, Élie I[er] de Jérusalem ne reconnaissait pas la hiérarchie nouvelle, mise en place par son adversaire antiochien, comme le montre son ordination épiscopale d'un clerc de Bosra, pour laquelle il ne prit pas l'aveu du sévérien Cassien [202], mais très vraisemblablement celui de son prédécesseur chalcédonien Julien, dont Théodore de Pétra précise qu'il vivait retiré au couvent de son maître Théodose, dans le désert de Judée (**pl. XIII**) [203]. La chute d'Élie, le 1[er] septembre 516, n'a pas changé cette situation ni l'autonomie militante des monastères fédérés de Palestine, qui assuraient cet asile.

Les moines palestiniens se trouvent en effet au cœur du mouvement chalcédonien. Leur chef de file, Sabas, s'inscrit dans le courant théologique qui cherche à concilier le dogme de Chalcédoine et la pensée de Cyrille d'Alexandrie. Il se distingue surtout comme un organisateur, un diplomate et même un stratège. De concert avec le cénobiarque Théodose, il dirige, comme archimandrite général des laures, le réseau ou κοινόν des établissements monastiques en Palestine I[re] [204]. Le patriarche de Jérusalem le chargera de plusieurs ambassades à Constantinople, dont celle de 511. Avec Théodose, il organise deux émeutes monastiques dans la ville sainte : la première en mai 513, pour refuser la synodique de Sévère (**n° 14**) ; la seconde fin 516 ou début 517, à Saint-Étienne, pressant le nouveau patriarche Jean III d'anathématiser Sévère d'Antioche et Sotérichos de Césarée. Plusieurs documents confirment cet engagement des moines et même leur implication dans la controverse christologique. La *Lettre à Alcison*, destinée à l'évêque chalcédonien de Nicopolis d'Épire, précieux témoignage sur la polémique des années 509-515, a ainsi pour auteur un groupe d'ascètes palestiniens. On peut en rapprocher la lettre perdue des monastères de Transjordanie, dont fait état Victor de Tunnuna, adressée à Anastase, en protestation contre Sévère d'Antioche [205]. Après 518, on voit d'ailleurs les couvents de Palestine assurer en quelque sorte la relève chalcédonienne des évêchés rendus à la doctrine des deux natures. Au témoignage de Théodore de Pétra, Julien retrouve ainsi son siège de Bosra (Arabie) [206]. Les moines Léonce et Nil, formés à Saint-Euthyme, deviendront aussi, selon Cyrille de Scythopolis, les nouveaux titulaires des sièges de Tripoli et d'Orthosias, en Phénicie maritime [207].

Enfin, dans les années du patriarcat sévérien, la Palestine joue le rôle d'un « laboratoire » de la nouvelle théologie chalcédonienne, menaçant l'hégémonie sévérienne en Orient, également sur le plan christologique. Avant 508, Néphalios avait déjà recherché, à l'aide des catégories d'Aristote, la conciliation de la pensée de Cyrille d'Alexandrie et des définitions chalcédoniennes, dans son *Apologie* (συνηγορία) du concile de 451, vivement dénoncée par le moine Sévère [208]. De fait, tout en adhérant au dogme des deux natures, les ascètes de Palestine n'avaient jamais renoncé au docteur alexandrin et c'est pourquoi la théologie de Sabas semble se fonder sur des prémisses identiques. Dans des milieux plus cultivés, toutefois, vont bientôt apparaître les plus redoutables contradicteurs du patriarche antiochien. Le grammairien Jean de Césarée compose, vers 515, sa propre *Apologie* de Chalcédoine, véhémentement réfutée par Sévère dans la première année de son exil [209]. Jean postule à la fois

200. Cyrille de Scythopolis demeure la source principale : *Vita Sabae*, *CPG* 7536, Schwartz, p. 149-150 [Festugière, p. 78-79]. Génier 1909-1910, p. 308 ; Bardy 1945, p. 315-316 ; Stein-Palanque 1949, t. 2, p. 176 ; Perrone 1980, p. 160 ; Janin, « Élie I[er] », dans : *DHGE* 15 (1963), col. 189-190 ; Maraval 1998, p. 131.

201. *CPG* 9176, Bidez-Parmentier, p. 132, l. 34 - p. 133, l. 6.

202. *SL*, Brooks, I, 4, p. 144 [129-130].

203. *Vita Theodosii*, *CPG* 7533, Usener, p. 82 [Festugière, p. 148].

204. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, Schwartz, p. 115 [Festugière, p. 41]. Voir Patrich 1995.

205. *CPL* 2260, Mommsen, p. 195 (Hansen, p. 150) : *Uniuersi archimandritae et monachi heremi trans Palaestinam et Iordanem fluuium Anastasio imperatori scribunt pro statu Chalcedonensis synodi et aduersus impietates Seueri Antiocheni episcopi* (*Tous les archimandrites et moines du désert situé au-delà de la Palestine et du Jourdain écrivent à l'empereur Anastase en faveur du synode de Chalcédoine et contre les impiétés de l'évêque Sévère d'Antioche*). Le chroniqueur date la missive de 516, mais il faut ordinairement réviser sa chronologie à la baisse. Frend rapproche ce document de la *Lettre à Hormisdas* émanant de monastères de Syrie II[e] (*CPL* 1620 = *CPG* 9200) et adressée en 517 ; Frend 1978, p. 229, n. 1. Plutôt que l'Arabie voisine, la Transjordanie ici désignée paraît concerner plutôt le territoire de la Pérée, réparti entre les Palestines I[re] et II[e]. Aussi ce document semble-t-il à distinguer de la supplique monastique à Anastase, également hostile à Sévère, dont font état Cyrille de Scythopolis et Théodore de Pétra ; *Vita Sabae*, Schwartz, p. 152-158 [Festugière, p. 82-86] ; *Vita Theodosii*, Usener, p. 50-60 [Festugière, p. 133-135].

206. *Vita Theodosii*, Usener, p. 82, l. 2 [Festugière, p. 148, l. 26-27].

207. *Vita Euthymii*, Schwartz, p. 68 [Festugière, p. 129-123] ; Honigmann 1951, p. 43, 45 ; **pl. VII**.

208. *CPG* 6825 et 7022. Voir Lebon 1909, p. 43-44, 119-123 ; Moeller 1944-1945 ; *Id.* 1951, p. 670-671 ; Helmer 1962, p. 151-159 ; Gray 1979, p. 105-111 ; Perrone 1980, p. 234-240 ; *Id.* 1999, p. 390.

209. *CPG* 6855 et 7024. Les trois livres du *Contra impium grammaticum* paraissent en 519, en effet, mais il faut rapporter aux années du patriarcat la conception des deux premiers.

l'unité du sujet et la dualité des natures du Christ ; il reçoit le dogme de Chalcédoine avec la formule théopaschite et les anathématismes cyrilliens [210]. On ne sait à peu près rien de sa carrière, sinon sa qualité et le nom de sa ville, qui pourrait bien être Césarée de Palestine Ire [211]. L'origine de Jean de Scythopolis, métropole de Palestine IIe, ne fait en revanche aucun mystère. Fils d'un agent du fisc impérial (*compulsor*), érudit remarqué, il deviendra l'évêque de sa cité de Galilée entre 536 et 550 [212], et possédait, comme beaucoup de futurs prélats de cette époque, la qualité de scholastique [213]. Sévère ne connaîtra son *Apologie* de Chalcédoine qu'après 518 et la réfutera au troisième livre du traité écrit contre Jean de Césarée [214]. Le scholastique propose une formule proprement néochalcédonienne, qui intègre la définition théopaschite. Il est ainsi l'initiateur d'une christologie nouvelle, moins polémique que systématique, qui annonce Léonce de Jérusalem et atteste le dynamisme de la pensée chalcédonienne en Palestine.

C. Jean III de Jérusalem et Sévère d'Antioche (516/517 - 6 août 518)

Désigné pour succéder à Élie Ier sous condition de communier avec Sévère, mais détourné par Sabas de le faire, Jean III se retrouve jeté en prison par le *dux Palaestinae* Anastase [215], successeur d'Olympos, lui-même décédé entre temps. Sur le conseil du gouverneur de Palestine Ire, Zacharie [216], il promet alors de se soumettre et obtient pour cela deux jours de délai. Rompant ensuite cet engagement, tandis qu'une assemblée solennelle s'est réunie dans la basilique Saint-Étienne en présence d'Hypatios, le neveu de l'empereur, Jean monte à l'ambon, encadré par Théodose et Sabas, et jette au contraire l'anathème sur Sévère d'Antioche et Sotérichos de Césarée de Cappadoce [217], sous les applaudissements de milliers de moines, convoqués par les deux archimandrites. Probablement chalcédonien lui-même, Hypatios ne prit pas parti contre cette rébellion, et le duc Anastase jugea plus prudent de ne pas intervenir non plus [218]. Quelques mois plus tard, au double témoignage de Cyrille de Scythopolis [219] et de Théodore de Pétra [220], les ascètes palestiniens apporteront encore leur soutien à Jean III de Jérusalem par une supplique à Anastase qui renouvelait leur condamnation de Sévère. Dès lors, la Palestine et ses communautés monastiques resteront en dehors de la communion sévérienne, sans plus subir de pressions de la part du pouvoir impérial. Le patriarche d'Antioche semble d'ailleurs avoir pris son parti de cette opposition irréductible mais désormais contenue. « Où sont ceux qui occupent la Jérusalem sensible et visible » ?, s'écrie-t-il dans son *HC* 124, datable du printemps ou de l'été 518. « Mais ils sont tombés du roc de la foi saine, ajoute-t-il, et ce sont de vains anathèmes qu'ils pensent lancer à ceux qui ont des pensées orthodoxes » [221]. Et le prédicateur de fustiger une hérésie qui déshonore les Lieux Saints, avant de conclure, en paraphrasant Jérémie [222] : « Par conséquent, nous non plus, nous ne demanderons pas la paix avec cette (Jérusalem), après que, par des opinions hérétiques, elle a détourné sa face du Seigneur. C'est pourquoi il n'est pas étonnant, si, ayant des opinions si impies, ils ont jugé bon de frapper d'anathème ceux qui professent l'orthodoxie » [223].

Le 6 août 518, Jean III réunit un synode patriarcal de trente quatre-évêques des trois Palestines pour enregistrer la récente condamnation de Sévère, notifiée par Constantinople à Jérusalem [224]. Le jugement rendu contre le patriarche d'Antioche se voit aussitôt confirmé. On reconnaîtra d'ailleurs, en 536, une plus grande valeur juridique à la synodique consécutive [225], du fait de la présence effective du patriarche de Jérusalem aux délibérations de l'assemblée, tandis que Jean II Kappadokès n'avait pas participé lui-même à la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople, tenue le 20 juillet précédent [226].

210. Lebon 1909, p. 147-163 ; Moeller 1951, p. 672-675 ; Helmer 1962, p. 160-176 ; Gray 1979, p. 115-121 ; Perrone 1980, p. 249-260 ; *Id.* 1999, p. 391-392 ; Aubineau 1983, p. 91-93.

211. Sa présence à la réunion d'Alexandrette (Cilicie IIe), vers 515, semble aujourd'hui exclue ; voir De Halleux 1977. L'identification concurrente avec Césarée de Cappadoce s'en trouve donc affaiblie.

212. Vers 516, le métropolite de Scythopolis semble au contraire avoir été, selon Sévère, un « hétérodoxe » ayant entraîné l'évêque de Béryte dans l'hérésie d'Eutychès et de Valentin (**n° 65**).

213. Lebon 1909, p. 147-163 ; Moeller 1951, p. 675-676 ; Helmer 1962, p. 176-184 ; Gray 1979, p. 111-115 ; Perrone 1980, p. 240-249 ; *Id.* 1999, p. 390 ; Flusin 1983, p. 17-29 ; Binns 1994, p. 141-142 ; Rorem-Lamoraux 1998, p. 23-36.

214. *CPG* 6855 et 7024.

215. *PLRE* 2, p. 80-81 : Anastasius 10.

216. *PLRE* 2, p. 1194 : Zacharias 2.

217. Antichalcédonien de Sidon, en 511, ce dernier venait de proposer une convention d'union à Sévère d'Antioche et Dioscore II d'Alexandrie (**n° 42**).

218. Cyrille de Scythopolis demeure la source principale ; *CPG* 7536, Schwartz, p. 150-152 [Festugière, p. 79-81]. Voir Duchesne 1925, p. 33-34 ; Bardy 1945, p. 316 ; Stein-Palanque 1949, t. 2, p. 176 ; Peeters 1950, p. 8-24 ; Perrone 1980, p. 166-169 ; Binns 1994, p. 8-9, 179 ; Patrich 1995, p. 306-307 ; Maraval 1998, p. 131.

219. *Vita Sabae*, Schwartz, p. 152-158 [Festugière, p. 82-86].

220. *Vita Theodosii*, Usener, p. 50-60 [Festugière, p. 133-135].

221. Brière, *PO*, t. 29, p. 226, l. 21-23 [227, l. 27-29] : ܐܝܟܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܠܐܘܪܫܠܡ ܗܝ ܡܬܪܓܫܢܝܬܐ ܘܡܬܚܙܝܢܝܬܐ ܐܚܝܕܝܢ: ܡܢ ܫܘܥܐ ܘܣܪ̈ܝܩܬܐ ܚܪ̈ܡܐ ܠܗܘܢ ܕܬܪ̈ܝܨܬܐ ܡܬܪ̈ܥܝܢ. ܣܒܪܝܢ ܕܫܕܝܢ: ܕܝܢ ܘܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܚܠܝܡܬܐ ܢܦܠܘ: ܘܣܪ̈ܝܩܬܐ ܚܪ̈ܡܐ ܠܗܘܢ ܕܬܪ̈ܝܨܬܐ ܡܬܪ̈ܥܝܢ. ܣܒܪܝܢ ܕܫܕܝܢ:

222. *Jr* (LXX) 15,5-6.

223. Brière, *PO*, t. 29, p. 228, l. 16-19 [229, 18-22] : ܐܦܠܐ ܚܢܢ ܠܫܠܡܐ ܕܠܘܬ ܗܕܐ ܢܒܥܐ: ܟܕ ܒܬܪ ܕܒܪ̈ܥܝܢܐ ܗܪ̈ܛܝܩܝܐ ܐܗܦܟܬ ܐܦ̈ܝܗ ܡܢ ܡܪܝܐ. ܕܡܢ ܗܪܟܐ. ܠܐ ܬܕܡܘܪܬܐ: ܐܢ ܟܕ ܗܟܢܐ ܠܗܘܢ ܕܥܘܠܐܝܬ: ܠܗܘܢ ܕܬܪܝܨܐܝܬ ܡܫܒܚܝܢ: ܒܚܪ̈ܡܐ ܐܫܦܪܘ ܕܢܡܚܘܢ.

224. *CPG* 6828.

225. *CPG* 9329.7 = *CPG* [9204].

226. Speigl 1996, p. 8-10.

VI. LA COMMUNION D'ALEXANDRIE

La communion du patriarche d'Alexandrie constitue la pièce essentielle du dispositif que Sévère entend mettre en place dès 512. Il s'agit proprement d'utiliser l'*Hénotique* au profit du parti antichalcédonien, en réalisant l'unité de l'Église impériale sur la base dogmatique d'une dénonciation explicite du concile de 451 et de la doctrine des deux natures. Sévère compte en effet sur la dynamique d'un accord conclu avec Jean III Nikiotès, ainsi réintégré parmi ses pairs, pour rallier Timothée Ier de Constantinople, apaiser l'empereur, désarmer ses propres opposants intérieurs, convaincre partout les hésitants et faire enfin plier Élie Ier de Jérusalem. En somme, il vise un renversement d'alliance, au détriment de ce dernier, qui fasse basculer le siège de la ville impériale dans le camp des adversaires avérés de Chalcédoine, perpective à laquelle il avait pu lui-même, entre 508 et 511, accoutumer Anastase. Comme en Palestine ou en Phénicie, sa connaissance personnelle du pays lui assure de plus une réelle compétence diplomatique dans les affaires d'Égypte et le soutien de partisans locaux, qui seconderont son action. Il reste que l'union réalisée bientôt entre Antioche et Alexandrie n'ira pas, avec le temps, sans rencontrer quelques nuages.

A. L'union d'Antioche et d'Alexandrie

C'est en Égypte que l'*Hénotique* avait pris naissance et, depuis 482, la position des patriarches alexandrins demeura sans mystère : le silence imposé par le règlement impérial à Pierre Monge, les réceptions de synodiques adressées par des chalcédoniens implicites, voire l'inscription de leurs noms aux diptyques d'Alexandrie, ne sauraient contrarier une théologie profondément et constamment antichalcédonienne [227]. Troisième successeur de Pierre Monge, Jean III Nikiotès jette en somme le masque à son avènement, en 505, puisqu'il ajoute à son acceptation de l'édit d'union une condamnation formelle de Chalcédoine et du *Tome* de Léon. Flavien II d'Antioche rompit alors la communion d'Alexandrie [228] et Jean III Nikiotès refusa lui-même, en 511, la synodique d'avènement de Timothée Ier de Constantinople, dépourvue de tels anathèmes [229].

Le 16 novembre 512, dans sa prosphonèse **n° 4**, Sévère annonce au contraire son intention de renouer avec le siège alexandrin, objectif d'ailleurs anticipé, par l'immédiate inscription de Pierre Monge sur les diptyques d'Antioche [230], et bientôt atteint avec l'acceptation par Jean III Nikiotès de la synodique d'avènement **n° 5**, ainsi que de l'acte de déposition de Flavien II (***n° 5 bis***). Conformément au plan du nouveau patriarche d'Antioche, le ralliement de Timothée Ier de Constantinople (**n° 6**) et celui de l'ensemble des évêques du diocèse oriental (**n° 10**) s'inscrivent dans la suite et la logique de ce premier succès diplomatique et théologique. En ce sens, la communion d'Alexandrie fonde le patriarcat sévérien, mettant le titulaire d'Antioche en position de résister très tôt aux pressions impériales (***n° 13***). Les panégyriques des athlètes égyptiens Antoine [231] et Athanase [232] donnent matière au prédicateur des *HC* 86 et 91 pour célébrer aussi, les 1er janvier et 1er mai 516, l'accord dogmatique des deux Églises d'Antioche et d'Alexandrie. La mort de Jean III Nikiotès, le 22 mai suivant, puis celle de son successeur Dioscore II, le 14 octobre 517, fourniront de plus deux occasions de reconduire formellement ce pacte d'union. Les synodiques reçues par Sévère confirment en effet les adhésions de Dioscore II puis de Timothée III (IV) à un *Hénotique* assorti de la condamnation explicite de Chalcédoine et du *Tome* de Léon, ainsi que de tous leurs adhérents (**n° 34** et **35**). Dans ses *HC* 93 et 112, le patriarche d'Antioche exprime sa joie devant tant de précision et de sincérité [233]. Une correspondance adressée au comte Anastase, fils de Serge, montre ainsi, comme l'effet nécessaire de cette communion doctrinale, la validité des sacrements conférés en Égypte [234]. Les diptyques coptes, où très souvent figure le nom Sévère, attesteront d'autre part la qualité de cette union, dont le souvenir fera très longtemps l'objet d'une pieuse commémoration parmi les Égyptiens [235].

Au terme de sa fuite du 29 septembre 518 [236], le patriarche Timothée III (IV) accueillit donc avec chaleur Sévère qui venait de s'échapper d'Antioche. Pendant vingt ans encore, celui-ci devait poursuivre son long combat christologique depuis l'Égypte, toujours regardé comme un patriarche par l'Église et la population locales.

227. Maspéro 1923, p. 19-21 ; Bardy 1945, p. 303 ; Grillmeier 1996, p. 75 ; Maraval 1998, p. 123.
228. Schwartz 1934, p. 238, n. 1 ; Honigmann 1951, p. 11 ; De Halleux 1963, p. 58.
229. Grumel 1972, n° 193.
230. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 33-38 ; *CPL* 865, Schwartz, c. XVIII [*re uera* XIX], p. 133, l. 13-18 ; *SL*, Brooks, IV, 2, p. 287-289 [254-256].
231. *HC* 86, Brière, *PO*, t. 23, p. 39-71. Le prédicateur conclut en rappelant que la vérité n'a pas cessé d'inspirer l'Église d'Égypte *par l'orthodoxie des dogmes* [δόγματα], *en vérité, et par la confession saine de la foi* (ܒܬܪܝܨܘܬܐ ܕܝܠ ܕܕܘܓܡ̈ܛܐ ܘܒܫܪܝܪܘܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܚܠܝܡܬܐ).
232. *HC* 91, Brière, *PO*, t. 25, p. 7-27. C'est Sévère qui a précisément introduit ce champion alexandrin de l'orthodoxie au sanctoral d'Antioche.
233. Cette union dynamique inclura même, de manière incidente, l'évêque Castor de Pergé, à la faveur fortuite d'une rencontre entre Dioscore et le métropolite de Pamphylie (**n° 62**). Sévère détourne en revanche le patriarche égyptien d'accepter la proposition du primat du Pont, Sotérichos de Césarée (Cappadoce Ire), de conclure une simple convention d'union, dépourvue d'anathèmes (**n° 42**).
234. *SL*, Brooks, III, 1, p. 261, l. 9-12 [231, l. 4-7].
235. Taft 1991, p. 79, 85, 87, 94.
236. Soit le 2 babeh du calendrier arabe jacobite ; voir *GCAL* 128, Basset, *PO*, t. 1, p. 313.

B. Partisans égyptiens de Sévère

On a relevé déjà le rôle capital joué, notamment auprès de Dioscore II, par le scholastique Hippocrate, important correspondant du patriarche d'Antioche. Sa qualité suggère une possible relation estudiantine avec le jeune Sévère, à Béryte ou déjà même à Alexandrie, qui expliquerait la grande liberté et franchise du courrier qu'il reçoit [237]. Le *presbytéros* Ammonios [238], auquel se joignent ses confrères Olympiodore et Pierre [239], sans doute les mêmes désignés ailleurs sous l'appellation globale de « *presbyteroi* d'Alexandrie » [240], semblent constituer un groupe d'influence auquel le patriarche d'Antioche prend un très grand soin d'expliquer ses positions. À Péluse, Sévère presse encore un correspondant nommé Zacharie de rallier sa communion [241]. Par ailleurs, deux Égyptiens au moins ont pu compter dans l'action de Sévère en Orient et, plus précisément, en Phénicie maritime : le marchand Clémentios (ou Clématios), utile informateur à Tyr [242], et l'évêque Élie de Botrys, dont l'origine ethnique suscite les vociférations xénophobes de la foule chalcédonienne, lors du synode du 16 septembre 518 [243].

C. Ombres au tableau

La correspondance avec Dioscore II, aussi bien que celle que Sévère adresse en même temps à Hippocrate, semblent indiquer une moins grande constance du premier à se tenir dans la ligne intransigeante de son prédécesseur, Jean III Nikiotès. Le patriarche d'Antioche doit précisément recourir à l'influence du scholastique. En acceptant la synodique de Dioscore II, il précise aussi qu'aucune concession ne saurait porter sur les anathèmes doctrinaux (**n° 34**), réservant, semble-t-il, toute la mansuétude possible au refus de réitérer les sacrements conférés aux mains des adversaires dogmatiques. Un autre fragment de lettre à Dioscore II sonne comme un rappel à la précision des termes en matière d'union dogmatique [244]. Peut-être la proposition de Sotérichos de Césarée de Cappadoce se trouve-t-elle toujours visée par cet avertissement (**n° 42**), ou quelque autre ouverture suspecte faite au patriarche égyptien, dont la personnalité n'apparaît pas des plus affirmées. Dans son *HC* 125, consacrée au *Trisagion* et qui doit peut-être à ce sujet capital de se placer en fin de la collection homilétique, échappant par la même au classement chronologique [245], Sévère ne dissimule pas non plus son regret de voir la doxologie caractéristique du parti antichalcédonien encore ignorée de l'usage liturgique égyptien [246]. Il faut aussi rappeler que, dans ces années 516-517, Mousonios de Méloé, l'évêque trublion d'Isaurie, avait trouvé refuge à Alexandrie (**n° 41**). Notons enfin l'activité polémique du diacre alexandrin Olympiodore, ordonné pourtant par Jean III Nikiotès et qui a composé contre Sévère un traité dogmatique [247]. Même avec le siège alexandrin, le plus proche assurément des positions doctrinales de Sévère d'Antioche, l'union demeure un combat [248].

La communion sévérienne s'inscrit dans le cadre de l'Église impériale, en sorte que les vicissitudes que connaît le pouvoir d'Anastase, entre 512 et 518, marquent directement les étapes de sa constitution. Les péripéties de la révolte de Vitalien mettent particulièrement en lumière cette dépendance essentielle. Inversement, les succès que rencontre le patriarche d'Antioche, quand il parvient à rallier les évêques orientaux à sa formule de foi ou qu'il scelle avec le siège d'Alexandrie une communion durable, renforcent sa position vis-à-vis de l'empereur, garant suprême de l'union des Églises, valident ses positions dogmatiques et marginalisent ses adversaires. C'est de ce point de vue global, « géo-théologique », qu'il faut comprendre ainsi l'élimination d'Élie Ier de Jérusalem. En Phénicie, en Syrie IIe et même en Isaurie, les confrontations locales prennent un sens plus général dans cette perspective unitaire, qui est bien celle de l'*Hénotique*. On peut y mesurer aussi l'efficacité du quadrillage du diocèse oriental par les réseaux que le patriarche a mis en place. Au-delà du combat christologique, ceux-ci lui serviront encore à parfaire la christianisation de la région.

237. *CL*, Brooks, n° 46-48, *PO*, t. 12, p. 316-323. Cette correspondance concerne les termes de l'union théologique entre Antioche et Alexandrie.
238. Destinataire d'une lettre traitant de la question des diptyques et de l'inscription de Pierre Monge ; *SL*, Brooks, IV, 2, p. 286-290 [253-257].
239. Tous trois recoivent une autre lettre à propos des diptyques ; *CL*, Brooks, n° 38, *PO*, t. 12, p. 294-295.
240. Auxquels est adressé un courrier sur la crise isaurienne ; *CL*, Brooks, n° 39, *PO*, t. 12, p. 295-305.
241. *SL*, Brooks, IV, 1, p. 282-286 [249-253]. Ce nom ne figure pas aux fastes épiscopaux de la cité nilotique, au demeurant très fragmentaires. La lettre de Sévère comporte, d'autre part, la plus ancienne mention connue d'Isidore de Péluse.
242. *CPG* 7071.1, Chabot, p. 261 [182].
243. *CPG* 9329.8 (= 9025), Schwartz, p. 86, l. 18, 25, p. 89, l. 3.
244. *CL*, Brooks, n° 50, *PO*, t. 12, p. 325 ; *SWSyrTr*, n° 33/78.
245. Rien n'interdirait ainsi de la situer aussi à l'époque du pontificat de Dioscore (22/05/516 - 14/10/517).
246. Brière, *PO*, t. 29, p. 248, l. 10-11 [249, l. 11-12].
247. *CPG* 7459.
248. Au plan de la sensibilité personnelle, Sévère semble d'ailleurs avoir éprouvé quelque agacement devant l'arrogance et l'égocentrisme des Alexandrins, dont il avait pu faire l'expérience directe au cours de ses études. *CL*, Brooks, n° 46, *PO*, t. 12, p. 318 [146] ; voir Honigmann 1951, p. 108.

III

La christianisation du diocèse oriental

Processus séculaire et continu, la christianisation de l'Orient parvient, au début du VIe siècle, au dernier stade de sa progression, réunissant la plupart des villes et des campagnes dans un même rejet des anciens cultes [1]. Ceux-ci n'ont plus, en principe, droit de cité nulle part, et les croyances personnelles, aussi bien que les pratiques, font l'objet de la double censure des autorités et des chrétiens zélés. On attribue ainsi aux moines et aux ascètes la conversion de la Syrie profonde, acquise à des dates et selon des modalités variables suivant les secteurs, mais il ne faut pas minimiser le rôle d'inspiration et d'encadrement joué partout par les évêques urbains [2]. Entre 512 et 518, l'action de Sévère s'inscrit à cet égard dans le contexte général d'un christianisme triomphant, mais elle témoigne aussi de son souci, comme patriarche, de réduire les derniers bastions du paganisme hellène et de parachever le ralliement des populations indigènes. Sur deux points particuliers, elle pourra d'ailleurs prêter, par la suite, à des interprétations tendancieuses.

I. « THÉRAPEUTIQUE DES MALADIES HELLÉNIQUES »

D'expression citadine, mais également rurale, ainsi que l'indique, dans les campagnes, une très abondante épigraphie principalement grecque [3], l'hellénisme syrien rencontre depuis le Ve siècle l'hostilité et la méfiance des autorités ecclésiastiques, à la fois comme conservatoire de l'ancien paganisme et, plus généralement, comme culture intellectuelle distincte de la foi chrétienne. Le traité fameux de Théodoret de Cyr [4], composé près d'un siècle avant le patriarcat sévérien, relève à cet égard d'un certain radicalisme, qui a conduit les chrétiens lettrés à prendre quelque distance avec l'humanisme classique. Au terme d'une conversion personnelle, le patriarche d'Antioche se rendra lui-même à des raisons de cet ordre, manifestant sa défiance des lettres helléniques, tandis que celles-ci continuent de nourrir, en Syrie notamment, la réflexion des derniers philosophes païens. Si le culte des anciens dieux s'éteint, Sévère en dénonce encore, dans le même mouvement qui le voit renoncer aux lettres grecques, les manifestations résiduelles et dégradées en superstitions et magies.

A. Défiance à l'endroit de la culture grecque

1. Incompatibilité fondamentale avec le christianisme

Biographe des années d'études de Sévère, Zacharie le Scholastique montre le jeune homme fort épris des lettres grecques, inconditionnel ainsi du « sophiste Libanios, qu'il admirait à l'égal des anciens rhéteurs » [5]. Sa conversion au christianisme et à la vie monastique l'en détourne aussitôt. Patriarche d'Antioche, il réprimande, en 513, les clercs d'Apamée (Syrie IIe), qui lui annoncent le décès de leur évêque Isaac (**n° 9**) dans une lettre à la rhétorique affétée, comportant une citation d'auteur en introduction. « Vos Grâces de Dieu, leur répond-il, marquées comme vous l'êtes par les ordres du clergé de l'Église, vous adressant à un évêque et sur un sujet spirituel, vous n'auriez pas dû citer le rhéteur de la Grèce (Libanios ?) dans l'exorde ou commencement de votre admirable lettre » [6]. De même juge-t-il les activités poétiques du clerc Martyrios

1. Rendent compte de ce tournant historique quatre études d'ensemble qui permettent de situer l'action de Sévère dans le contexte plus général de l'éradication du paganisme : Bowersock 1990 ; Chuvin 1991 ; Trombley 1994 ; MacMullen 1998.
2. Une étude de Rousseau vient à propos pour souligner que l'ascendant exercé par le « Saint homme », justement mis en lumière dans les travaux de P. Brown, ne se conçoit guère indépendamment des institutions monastiques et épiscopales ; Rousseau 1997.
3. Avant le VIe siècle, les inscriptions syriaques se rencontrent principalement à l'est de l'Euphrate, où leur présence massive concerne surtout la région d'Édesse et l'Osrhoène. Elles se font plus fréquentes ensuite en Syrie du Nord et centrale, sans y devenir majoritaires ; Brock 1998, p. 715.
4. Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (*CPG* 6210).
5. *Vita*, Kugener, p. 13, l. 1-2 [1-2] : ܠܠܝܒܢܝܘܣ ܣܘܦܝܣܛܐ ܕܥܡ ܪ̈ܗܛܪܐ ܩ̈ܕܡܝܐ ܡܬܕܡܪ ܗܘܐ ܒܗ:
6. *SL*, Brooks, I, 30, p. 103, l. 16-104, l. 2 [92, l. 25-93, l. 3] : ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܗ̇: ܠܛܝܒܘܬ ܐܠܗܐ ܕܝܠܟܘܢ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܒܛ̈ܟܣܐ ܕܩܠܝܪܘܣ ܚܬܝܡܐ ܕܥܕܬܐ ܡܦܢܝܐ: ܘܠܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܥܠ ܗܘܦܘܬܣܝܣ [ὑπόθεσις] ܪܘܚܢܝܬܐ ܫܠܝܛܐ. ܕܠܐ ܠܪܗܛܪܐ ܗܘ ܕܝܘܢܝܐ ܬܝܬܐ ܠܡܥܠܬܐ. ܒܦܪܘܐܘܡܝܐ [προοίμια] ܐܘܟܝܬ ܫܘܪܝܐ ܕܐܓܪܬܗ̇ ܬܡܝܗܬܐ.

parfaitement indignes de l'état ecclésiastique (**n° 15**). Celui-ci ne représentant qu'un degré plus accompli de la vie chrétienne, c'est l'incompatibilité fondamentale de la culture classique et du christianisme qui se trouve ainsi dénoncée. Pourtant, jusque dans l'arrière-pays syrien, on constate, à cette époque, une vitalité littéraire et artistique qui contredit les aspirations de Sévère à une foi épurée. Sur des mosaïques contemporaines se rencontrent encore des thèmes mythologiques, variations iconographiques des anciens poètes [7]. Dans le Hauran, en Arabie, se maintiendra longtemps une tradition d'épigrammes funéraires. Inspirées des élégies classiques, ces épitaphes métriques proclament, dans un secteur reculé, l'adhésion des notables à la culture grecque. Sans préjuger d'aucune appartenance religieuse, probablement chrétienne au demeurant, de telles références marquaient le prestige social des défunts et de leurs familles [8].

2. La question du néoplatonisme

Il paraît donc légitime de s'interroger sur l'écho qu'ont pu susciter chez Sévère les ultimes développements du néoplatonisme en Orient. Étudiant à Alexandrie, il y avait rencontré des représentants notables de ce courant païen [9]. La biographie de Sévère par Zacharie le Scholastique révèle également, chez le futur patriarche, une connaissance directe, pour mieux les dénoncer, de diverses magies et théurgies [10], ainsi que la fréquentation assidue des écrivains ecclésiastiques qui ont condamné ces pratiques [11]. Évoquant le culte des démons pervers, qui réclament qu'on leur offre des sacrifices humains, l'auteur stigmatise d'ailleurs le nom de « Porphyre, qui sévit contre la vérité » [12]. L'allusion porte autant sur le traité composé contre les chrétiens par le philosophe tyrien du IIIe siècle que sur les chapitres de son *De Abstinentia* relatifs à ces rituels [13]. On sait d'autre part que les néoplatoniciens Damascius et Isidore ont parcouru la Syrie, à la fin du Ve siècle [14], et les indices abondent de l'implantation de cercles philosophiques dans ces régions [15]. Pourtant, la prédication de Sévère, non plus que sa correspondance, n'abordent guère le paganisme philosophique ni la théurgie néoplatonicienne [16]. La mention de Porphyre, au même titre que celle de l'empereur Julien, ainsi dans *HC* 124 [17], intervient surtout comme emblème et symbole d'un antichristianisme auquel le prédicateur assimile en fait ses adversaires dogmatiques. Il faut essentiellement retenir de la concomitance, dans le temps et dans l'espace, de l'action de Sévère et du rayonnement de ces derniers penseurs païens, un climat intellectuel commun, où la démonologie tient une large place.

B. Vers la fin du culte des **démons** (δαίμονες/ܫܐܕܐ)

1. La fin du culte public

Pour Sévère, en effet, qui suit une tradition chrétienne ancienne, les démons représentent bien les anciens dieux du paganisme, désertés par leurs fidèles, et dont le possible retour est à conjurer. Une législation coercitive frappe désormais leur culte d'interdit, comme en témoigne à Ménouthis, dans la banlieue d'Alexandrie, l'affaire du temple clandestin d'Isis, rapportée par Zacharie le Scholastique [18]. Dans son panégyrique de saint Antoine, donné le 17 janvier 516, le patriarche explique aux Antiochiens que ce sont les martyrs qui ont fait déserter l'espace public des cités par les divinités païennes, et qui les ont mises en fuite : « Les démons qui autrefois aimaient à séjourner dans les ruelles, sur les places et sur les marchés où l'on achète et où l'on vend, qui exhalaient leur rage au milieu des villes, avec beaucoup d'autorité, et qui étaient honorés par des sacrifices, par du sang, par des temples et par des offrandes, (…) ont été finalement vaincus

7. Voir ainsi, à Apamée (Syrie IIe), la mosaïque des Amazones chasseresses ou celle de Méléagre et Atalante : Dulière 1968 ; *Ead.* 1969, p. 125-128 et pl. LII, 1. ; Balty 1989, p. 513, 520. Relevons surtout, datable de la fin du Ve au milieu du VIe siècle, le décor mythologique de la mosaïque de Sarrīn (Osrhoène), d'inspiration sans doute néoplatonicienne, sur laquelle figurent notamment Artémis chasseresse, Dionysos et le thiase, l'enlèvement d'Europe, Aphrodite marine, Héraclès et Augé, Méléagre et Atalante ; Balty 1990, en particulier p. 87-102.
8. Sartre-Fauriat 1998 et 2001, t. 2, p. 199-203.
9. Zacharie le Scholastique (*Vita*, Kugener, notamment p. 16) mentionne le groupe intellectuel constitué par Ammonios (*DPhA* 1, p. 168-170), Asclépiodote (*DPhA* 1, p. 626-631), Heraïscos (*DPhA*, 3, p. 628-630) Horapollon (*DPhA* 3, p. 804-806) et Isidore (*DPhA*,3, p. 870-878), qui apparaît aussi dans la *Vie d'Isidore* de Damascius (Zintzen, fr. 177-186, p. 151-161). Voir Bowersock 1990, p. 55-61 ; Tardieu 1990, p. 20 et n. 4 ; Chuvin 1991, p. 113-116 ; Trombley 1994, t. 2, p. 4-10.
10. *Vita*, Kugener, p. 62, 76, 90-91. Le groupe des pieux amis de Sévère connaît aussi – et le dénonce – le végétarisme caractéristique des cercles théurgiques ; voir *ibid.*, p. 63.
11. *Vita*, Kugener, p. 53, l. 14-15 [16-17].
12. *Vita*,Kugener,p. 42,14[16-17] :ܗܘܦܘܪܦܘܪܝܘܣܗܘܕܠܘܩܒܠܫܪܪܐܐܬܦܩܪ
13. *De Abst.* II, §§ 54-56, Bouffartigue-Patillon, p. 117-119. Sur la culture païenne et néoplatonicienne de Sévère d'après le témoignage de Zacharie le Scholastique, voir Bauer 1967 ; Beatrice 1995, p. 416-418.
14. Damascius, *Vie d'Isidore*, Zintzen, fr 195-216, p. 169-183 ; voir Tardieu 1990, p. 19-69.
15. Bowersock 1990, p. 29-40. Tardieu a même avancé l'hypothèse que les sectateurs de Damascius et de Simplicius auraient pu, dans la seconde moitié du VIe siècle, se constituer un refuge durable à Carrhes (Harrān), en Osrhoène, dans un secteur particulièrement fidèle à la tradition païenne, et s'y maintenir jusqu'au-delà de la conquête musulmane ; Tardieu 1986. Balty y trouvait d'ailleurs confirmation de son interprétation néoplatonicienne de la mosaïque de Sarrīn ; Balty 1990, p. 99-102. Les spécialstes de ces questions semblent aujourd'hui plus réservée, tout en s'accordant sur la présence de Damascius en Syrie après 529 ; voir Hoffmann, « Damascius », dans : *DPhA* 2 (1994), p. 559-563.
16. Une exception notable : le début de *HC* 72, qui semble dirigé contre l'angélologie néoplatonicienne ; Brière, *PO*, t. 12, p. 72-74.
17. Brière, *PO*, t. 29, p. 225, l. 24 [28].
18. *Vita*, Kugener, p. 16-35 ; voir Chuvin 1991, p. 108-114 ; Trombley 1994, t. 2, p. 5-13.

par la patience des martyrs et se sont enfuis dans les lieux déserts et inhabitables »[19]. Sanctifiant ensuite les déserts, les ascètes y parachèvent cette œuvre de piété par leur mortifications et leurs prières, pourchassant et débusquant les dieux en fuite[20]. Le 2 février 514, Sévère célèbre Jean-Baptiste, figure doublement emblématique du martyre et de l'ascèse, et montre ainsi que, depuis son sanctuaire d'Émèse (Phénicie IIe)[21], le saint étend sa bénédiction, par l'intermédiaire des moines, sur le Liban toujours païen : « Car il aime encore ces monastères dans le voisinage des montagnes et des déserts, et il veut y être encore maintenant appelé "la voix qui crie dans le désert" (*Jn* 1,23), et abolir complètement le culte des démons qui sévit au Liban »[22]. L'épigraphie confirme, pour les années du patriarcat sévérien, l'actualité du processus de christianisation des secteurs les plus écartés, par exemple dans le Ledja (Arabie), cette inscription datée de 515, à Zorava (Ezrāʿ), ou cette autre de 517/518, à Bosra de Trachonitide (Būṣr el-Ḥāriri), qui font état de la transformation en églises, dédiées respectivement à saint Georges et à saint Serge, d'anciens sanctuaires païens[23]. D'une façon plus générale, la prédication de Sévère rencontre les accents triomphants de son contemporain, l'Euphratésien Jacques de Saroug (Batnai), poète d'une épinicie *Sur la chute des idoles*[24].

2. *La fin des oracles et des mystères*

Conséquence notable de cet effacement, les cultes oraculaires et mystériques ont normalement pris fin. Dans son panégyrique de saint Antoine, Sévère se félicite ainsi de la disparition des haruspices, des oracles chaldéens, de ceux de Dodone, de Delphes, des multiples mantiques et divinations[25]. Inaugurant à Daphné le nouveau sanctuaire de saint Léonce, le 18 juillet 513, le prédicateur rappelait aussi que le martyr de Phénicie y avait enrayé le culte de Zeus Héliopolitain et les prostitutions sacrées d'Atargatis : « Nombreux vraiment furent ceux qui, courant alors chez le Zeus de Baalbeck afin de recevoir un faux oracle, ou s'étant mis en route pour le retour, après avoir vu, même sans les comprendre, les prodiges du martyr, ayant reçu des révélations divines et connu par là la vérité, après avoir tourné longuement en dérision la fausseté de l'oracle, laissèrent là le démon de leurs pères. Et beaucoup qui voulaient s'adonner à des unions légitimes, et qui allaient trouver la concupiscente Aphrodite libanaise, pour célébrer une fête impure, et non pas celle qui est mystique, et pour inaugurer par la débauche une union chaste, ayant mérité la protection attentive du martyr et une vision nocturne et redoutable, et ayant été frappés du bâton doctrinal de la pureté, après avoir oublié les folies de l'amour, choisirent au lieu de cela pour eux-mêmes l'incorruptibilité et passèrent au grand mystère de la piété »[26]. Transportées à Daphné, les reliques de Léonce substitueront de même un saint oracle, en quelque sorte, à celui du scandaleux Apollon[27]. Sévère ne manque d'ailleurs pas d'associer la fin du sanctuaire apollinien de la banlieue d'Antioche à l'extinction des grands oracles panhelléniques, saluée encore le mercredi 22 mars 517, au cours de la cinquième catéchèse patriarcale : « Le chaudron d'airain de Dodone qui sert à la divination, les eaux de Castalie qui disent des inepties, le trépied de Delphes et notre voisin pervers qui (était) à Daphné sont silencieux ! »[28].

19. *HC* 86, Brière, *PO*, t. 23, p. 44, l. 11 [14] - 45, l. 5 [8] : ܫܐ̈ܕܐ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܩܕܝܡ ܐܣܝܪܝܢ ܗܘܘ ܕܢܬܚܒܫܘܢ ܒܥܘܡܩܐ ܘܒܬܗܘܡܐ ܘܒܫܝܘܠ ܗܢܘܢ ܕܒܗܢܐ ܥܠܡܐ܆ ܘܡܠܟܘܬ ܫܡܝܐ ܟܕ ܐܬܟܪܙܬ ܗܘܬ܆ ܘܐܬܬܒܥܘ ܗܘܘ܆ ܒܣܝܒܪܢܘܬܐ ܕܣܗ̈ܕܐ ܘܒܡܕܒ̈ܪܐ ܘܒܐܬܪ̈ܘܬܐ܆ (...) ܠܐܬܪܐ ܗܘ ܕܡܕܒܪܐ ܥܪܩܘ܆ ܘܠܘܬ ܗܢܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܚܪ̈ܒܐ ܘܠܐ ܡܬܬܥܡܪ̈ܢܐ ܢܦܩܘ܀
20. Cette théologie de la christianisation des déserts se trouve justement développée déjà dans la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie (*CPG* 2101) ou l'*Histoire philothée* de Théodoret de Cyr (*CPG* 6221).
21. On y vénérait en effet le chef du Précurseur ; voir Maraval 1985, p. 335. Sévère et son condisciple Zacharie y étaient venus faire leurs dévotions ; *Vita*, Kugener, p. 92.
22. *HC* 32, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 410, l. 31-34 [411, l. 28-30] : ܪ̈ܚܡ ܓܝܪ ܥܕܟܝܠ ܠܕܝܪ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܫܒܒ̈ܝܢ ܠܛܘ̈ܪܐ ܘܠܡܕܒ̈ܪܐ܆ ܘܨܒܐ ܕܐܦ ܗܫܐ ܩܠܐ ܕܩܥܐ ܒܡܕܒܪܐ ܐܦ ܗܫܐ ܢܬܩܪܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܩܕܝܡ܆ ܘܢܥܩܘܪ ܫܪ̈ܫܝܗ ܕܦܘܠܚܢܐ ܕܫܐ̈ܕܐ ܗܘ ܕܒܠܒܢܢ ܐܚܝܕ܀
23. Voir t. 2, p. 45-46, 48 : inscriptions **D** et **G**. Pour une appréciation d'ensemble du témoignage des inscriptions quant au mouvement de christianisation qui, du nord au sud, balaie l'arrière-pays syrien, entre le IVe et le Ve siècle, voir Liebeschuetz 1977 et 1979.
24. *PS* 39.1 : ܥܠ ܡܦܘܠܬܐ ܕܦܬܟܪ̈ܐ ܕܦܘܗܪ̈. Théodoret de Cyr, en contexte plus étroitement antiochien il est vrai, célébrait déjà la disparition des cultes païens au profit des dévotions martyriales ; *CPG* 6210, VIII, 68-70 (*SC* 57, t. 2, p. 335).
25. *HC* 86, Brière, *PO*, t. 23, p. 43-44. On remarquera que le prédicateur semble placer sur un même plan les prophéties des grands sanctuaires oraculaires de la Grèce classique, comme ceux de Delphes ou de Dodone, les *Oracles chaldaïques*, texte anonyme et mystique du IIe siècle, d'influence orientale, et des pratiques superstitieuses individuelles, comme les χαρακτῆρες, sortes d'amulettes, ou les sortilèges, qui relèvent plutôt de la magie ordinaire.
26. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 564, l. 11-23 [565, l. 10-21] : ܣܓܝ̈ܐܐ ܟܝ ܗܢܘܢ ܕܟܕ ܪܗܛܝܢ ܗܘܘ ܗܝܕܝܢ ܠܘܬ ܙܐܘܣ ܗܘ ܕܒܥܠܒܟ܆ ܕܢܣܒܘܢ ܗܘܘ ܦܣܝܠܐ ܕܓܠܝܢܘܬܐ܆ ܐܘ ܟܕ ܫܩܠܘ ܗܦܟܘ܆ ܘܐܘܪܚܐ ܐܦ ܟܕ ܠܐ ܦܪܫܝܢ ܗܘܘ ܠܬܕܡܪ̈ܬܗ ܕܣܗܕܐ܆ ܘܓܠܝܢ̈ܐ ܐܠܗ̈ܝܐ ܩܒܠܘ܆ ܘܒܝܕ ܗܠܝܢ ܠܫܪܪܐ ܕܥܒܕܘ ܒܕܝܘ܆ ܟܕ ܐܪ̈ܝܟܬܐ ܓܚܟܘ ܒܗ ܒܕܓܠܘܬܗ ܕܡܦܣܐ܆ ܫܒܩܘ ܠܕܝܘܐ ܗܘ ܕܐܒܗ̈ܝܗܘܢ܆ ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܝܢ ܕܨܒܝܢ ܗܘܘ ܕܠܙܘ̈ܘܓܐ ܢܡܘ̈ܣܝܐ ܢܬܡܣܪܘܢ܆ ܘܠܘܬ ܐܦܪܘܕܝܛܐ ܪܚܡܬ ܓܘܪܐ ܗܝ ܕܠܒܢܢ܆ ܐܙܠܝܢ ܗܘܘ ܕܢܥܒܕܘܢ ܥܐܕܐ ܛܢܦܐ ܘܠܐ ܗܘ ܐܪܙܢܝܐ܆ ܘܢܫܪܘܢ ܒܙܢܝܘܬܐ ܙܘܘܓܐ ܢܟܦܐ܆ ܟܕ ܠܢܛܘܪܘܬܐ ܬܐܪܬܐ ܕܣܗܕܐ ܫܘܝܘ ܘܠܚܙܘܐ ܕܠܠܝܐ ܘܕܚܝܠܐ܆ ܘܟܕ ܒܫܒܛܐ ܡܠܦܢܝܐ ܕܕܟܝܘܬܐ ܐܬܡܚܝܘ܆ ܟܕ ܛܥܝܘ ܠܫܛܝܘܬܐ ܕܪ̈ܚܡܝܐ܆ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܓܒܘ ܠܗܘܢ ܚܠܦܝܗ܆ ܘܥܒܪܘ ܠܘܬ ܐܪܙܐ ܪܒܐ ܕܫܦܝܪܘܬ ܕܚܠܬܐ܀ Les dévots d'Aphrodite-Atargatis semblent ainsi passer directement des débauches sacrées de la déesse libanaise à l'état de perfection monastique. Sans méconnaître l'oxymore, on remarquera que des laures ou des couvents ont pu s'installer en effet sur les sites ou à proximité d'anciens sanctuaires païens, au Liban notamment. Voir ainsi Rey-Coquais dans : *IGLS* VI (1967), p. 210-213 : Ḥoṣn Nīḥa et Ferzol.
27. *HC* 50, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 362 [363] ; deuxième panégyrique de Léonce, donné le 18 juin 514.
28. *HC* 109, Brière, *PO*, t. 25, p. 776, l. 9-11 [12-14] : ܫܬܩܘ ܩܩܒܐ [κάκκαβος] ܕܢܚܫܐ ܗܘ ܡܩܣܡܢܐ ܕܕܘܕܘܢܐ܆ ܡ̈ܝܐ ܗܢܘܢ ܡܡ̈ܠܠܝ ܫܪ̈ܝܬܐ ܕܟܣܛܠܝܐ܆ ܛܪܝܦܘܕܐ [τρίπους] ܗܘ ܕܕܠܦܘܣ܆ ܘܫܒܒܐ ܕܝܠܢ ܗܘܐ ܥܘܝܠܐ ܕܒܕܦܢܐ.

3. *Persistances païennes*

Il reste que, dans l'esprit même du prédicateur, comme dans la mentalité de ses contemporains, les anciens dieux du paganisme demeurent des réalités théologiques et suscitent toujours des sentiments passionnés. On craint ainsi le retour des démons, dont une calamité subite, par exemple une épidémie, peut soudain révéler la menace. Jean de Beith Aphtonia porte justement au crédit de son héros d'avoir su protéger les Antiochiens de leur malfaisance, en évêque intercesseur de son peuple auprès de Dieu, par l'organisation de rogations et de cérémonies prophylactiques : « Et voilà que les démons sortirent en criant, comme s'il (Dieu) les poursuivait. Les places publiques prirent alors l'aspect d'une église : tout le monde y chantait les louanges du divin Sévère, au lieu de celle de Phoïbos le pernicieux »[29]. Inversement, les adversaires du patriarche portent contre lui plusieurs accusations de paganisme et d'idolâtrie, reçues en 518[30] puis en 536[31], comme autant de crimes réels et constitués. À l'époque du patriarcat, Zacharie le Scholastique conçoit d'ailleurs son apologie de Sévère comme une démonstration visant justement à exonérer son ami de griefs de cette nature, qui couraient déjà sur son compte[32]. Normalement interdites de culte public, les divinités païennes possèdent donc toujours des adeptes discrets, parmi lesquels il peut paraître expédient de ranger un adversaire, car nul ne songe encore, crainte ou malice, à révoquer leur existence en doute.

Certains secteurs géographiques résistent d'ailleurs à la christianisation. La tardive mosaïque de Sarrīn, en Osrhoène, l'atteste par exemple pour la région de Carrhes (Harrān)[33]. Un réseau de complicités néoplatoniciennes expliquerait aussi le voyage d'Isidore et de Damascius en Syrie du Sud, vers 490[34], puis la retraite orientale du second, après la fermeture de l'Académie d'Athènes, en 529[35]. Si Sévère se montre naturellement peu disert en ces matières, il signale toutefois, d'une façon implicite, dans son éloge de saint Jean-Baptiste, le 2 février 514, que la montagne libanaise demeure un bastion de paganisme résiduel[36]. En contrebas, dans la plaine de la Béqa', l'oracle de Zeus Héliopolitain fonctionne d'ailleurs toujours, comme l'avoue le patriarche à demi-mot, alors qu'il inaugure à Daphné, le 18 juin 513, le *martyrion* de saint Léonce. Le prédicateur affecte en effet de se réjouir, non de l'éradication de ce culte païen, mais plutôt de la simple réduction de son influence à la seule cité d'Héliopolis (Baalbeck). « Maintenant, proclame-t-il, le Zeus des habitants de Baalbeck est devenu muet et sans parole, et il est privé de visiteurs, n'induisant plus en erreur que les habitants de Baalbeck, parce qu'ils le veulent (bien) .»[37] De fait, de nombreux témoignages concordent pour confirmer la vivacité des anciennes pratiques dans la cité phénicienne et son voisinage[38]. Dans la *Vie de Sévère*, par Zacharie le Scholastique, on relève ainsi un Héliopolitain, Asclépiodote, parmi les étudiants de Béryte dénoncés pour magie, en 486-488[39].

29. *Vita Seueri*, Kugener, p. 246, l. 4-7 [5-9] : ܗܐ ܗܪܟܐ ܒܕ ܡܒܥܝܢ ܗܘܘ ܫܐܕ̈ܐ: ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܪܕܦ ܠܗܘܢ ܡܬܟܪܟܝܢ ܢܦܩܝܢ ܗܘܘ. ܘܐܬܬ ܗܘܬ ܠܕܡܘܬܐ ܠܫܘ̈ܩܐ ܒܕܡܘܬ ܥܕܬܐ: ܕܟܠܗ ܗܘܐ ܡܫܒܚ ܠܐܠܗܝܐ ܣܘܝܪܘܣ: ܚܠܦ ܗܘܐ ܕܦܘܒܘܣ ܗܘ ܡܚܒܠܢܐ ܗܘܐ. Le culte de Phoïbos-Apollon, dans son sanctuaire oraculaire de Daphné, remontait aux origines de la cité d'Antioche, et constituait la principale manifestation de la religion, dynastique et poliade, inaugurée par Séleucos, poursuivie par les empereurs romains en résidence dans leur capitale syrienne, et temporairement revivifiée sous Julien ; voir en dernier lieu Cabouret 1997, p. 1013-1015. Pour les chrétiens orientaux, il devint donc emblématique du paganisme déchu.

30. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 34-36 : Οἷα δέ, ὁσιώτατοι, καὶ περὶ τὰς ἐν Δάφνῃ πηγὰς πρᾶξαι τετόλμηκε μαγείαις τε χρώμενος αὐτόθι καὶ θυμιάμασι μυσαροῖς θεραπεύων τοὺς δαίμονας, καὶ τοῦτο πᾶσα ἐκείνη ἡ μεγάλη ᾄδει πόλις· (*Quant à ce qu'il a osé accomplir, ô très pieux* [Pères], *à Daphné, autour des sources, lorsqu'il recourait aux pratiques de la magie et honorait les démons par des sacrifices abominables, toute cette grande ville le proclame !*). Voir Honigmann 1951, p. 23.

31. *CPG* 9325.4, Schwartz, p. 147, l. 35-36 : ... ποτὲ μὲν τὰ Ἑλλήνων μυστήρια μυηθεὶς καὶ ταῦτα τιμήσας (*...tantôt il fut initié aux mystères helléniques et les honora*) ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 9-11 : ... καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ τοιαύτας ἐπιδίδου τοῖς ὑπ'αὐτῶν θεραπευομένοις δαίμοσιν ἀνθρωποθυσίας καὶ μάλιστα Σεβῆρος, οὔπω καὶ τήμερον τὴν Ἑλληνικὴν ἀποθέμενος δεισιδαιμονίαν (… il ne faut pas s'étonner s'ils offraient de pareils sacrifices humains [i. e. : les moines chalcédoniens massacrés] aux démons qu'ils honoraient, surtout Sévère qui n'a pas encore abandonné aujourd'hui la superstition hellénique) ; *ibid.*, p. 40, l. 16 : Σεβῆρος ὁ τῶν δαίμονων θεραπευτὴς (… Sévère … le serviteur des démons).

32. Kugener, p. 9, l. 9-12 [11-16] : ܟܕ ܓܝܪ ܠܗܘܢ ܗܘܐ ܡܬܚܪܝܢܐ: ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܡܛܠ ܚܝܘܗܝ ܘܕܘܒܪ̈ܘܗܝ: ܐܠܐ ܘܡܛܠ ܕܒܪܝܫ ܦܬܝܚ ܠܗ ܠܫܘܪܝܐ ܕܝ̈ܘܐ ܒܝ̈ܫܐ ܘܠܦܬܟܪ̈ܐ ܦܠܚ ܗܘܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ: ܘܕܒܚܐ ܚܢܦܐ ܗܘܐ ܐܫܬܟܚ ܒܗ ܒܦܘܢܝܩܐ: ܟܕ ܝܠܦ ܗܘܐ ܣܦܪ̈ܐ ܚܐܪ̈ܐ ܘܢܡܘ̈ܣܐ. (Le diffamateur l'a incriminé non seulement à propos de sa vie et de sa conduite, mais encore parce que, au début de sa carrière, il aurait adoré les démons malfaisants et les idoles. Il a dit en effet : « On l'a aussi surpris offrant des sacrifices païens, en Phénicie, à l'époque où il étudiait les belles-lettres et les lois »). Le premier interlocuteur du dialogue introductif pose d'emblée le problème en ces termes.

33. Balty 1990, p. 87-102.

34. Tardieu 1990, p. 19-69.

35. Hoffmann, « Damascius », dans : DPhA 2 (1994), p. 563.

36. *HC* 32, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 410 [411].

37. *HC* 27, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 564, l. 24-25 [565, l. 22-23] : ܗܫܐ ܙܘܣ ܗܘ ܕܒܥܠܒܟܝ̈ܐ: ܗܘܐ ܫܬܝܩܐ ܘܕܠܐ ܡܠܐ: ܘܣܦܝܩܐ ܡܢ ܐܟܣ̈ܢܝܐ: ܒܕ ܠܒܥܠܒܟܝ̈ܐ ܟܠܗܘܢ ܡܛܥܐ ܡܛܠ ܕܗܢܘܢ ܨܒܝܢ:

38. Théodose I[er] aurait fait construire une église dans la cour du grand temple, mais les vestiges archéologiques dégagés *in situ* correspondent à une basilique qui ne saurait remonter au-delà du v[e] siècle. Le petit temple paraît avoir fonctionné quant à lui jusqu'en 555, date de son incendie par la foudre. La population de Baalbeck semble demeurée foncièrement païenne, pratiquement jusqu'à la conquête musulmane. Voir Rey-Coquais dans : *IGLS* VI (1967), p. 39 ; Liebeschuetz 1977, p. 485-490 ; Wallace-Hadrill 1982, p. 562, 578 ; Hajjar 1985, p. 379-383 ; Kennedy 1985, p. 172 ; Chuvin 1991, p. 145.

39. *Vita*, Kugener, p. 57, 66 : ܐܣܩܠܦܝܘܕܘܛܘܣ ܕܡܢ ܗܠܝܘܦܘܠܝܣ (*Alsclépiodote d'Héliopolis*). Vers la même époque (489/490), Isidore et Damascius visitaient la ville, où ils contestèrent notamment les prétentions de philosophe et de devin qu'y affichait Akamatios d'Héliopolis (*DPhA* 1, p. 46-47).

C. Magies et superstitions [40]

Pour les historiens modernes, les pratiques magiques et superstitieuses, en milieu chrétien, résultent d'un ancien paganisme dégradé ou résiduel. Les écrivains ecclésiastiques y voient encore plus nettement, pour leur part, la poursuite clandestine de rituels païens, désormais confondus avec la sorcellerie. Dans la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique, l'épisode où des condisciples dévoyés vont jusqu'à tenter le sacrifice nocturne d'un esclave éthiopien, dans l'hippodrome de Béryte, illustre comment peut dégénérer le culte des démons, dont les coupables pensaient acheter ainsi la bienveillance [41]. Il s'ensuit un véritable autodafé de livres de magie, à l'instigation des pieux compagnons de Sévère, et le rôle d'inspirateur théurgique joué par Léonce, professeur de προπαιδεία et astrologue, sans doute un ancien membre du groupe néoplatonicien de Damascius, apparaît en pleine lumière, compromettant du même coup la culture grecque, dont il fait profession [42]. Horoscopes, nécromancies et autres divinations secrètes seront alors également pourchassés, dans diverses péripéties qui montrent la récurrence de tels agissements et la vitalité des superstitions, au tournant du VIe siècle [43].

Entre 512 et 518, le patriarche d'Antioche ne cesse de dénoncer, comme on sait, le caractère démoniaque des courses de l'hippodrome. Celles-ci ne présentaient pas seulement un caractère païen, à ses yeux manifeste ; elles favorisaient aussi de façon subreptice la pratique de la sorcellerie, comme le prouvent les tablettes d'exécrations (*tabellae defixionum*), souvent découvertes aux abords des cirques [44]. Moralement condamnés en eux-mêmes pour les passions qu'ils suscitent, les jeux de dés conduisent aussi à des gestes de conjuration du sort, qui relèvent de la magie. Parmi ces superstitions, très généralement attestées et qui compromettent son projet chrétien, Sévère consacre un développement particulier, le 18 février 518, le matin du dimanche d'ouverture du Carême, à condamner le port d'*amulettes* (ܩܡܝ̈ܥܐ) ou *phylactères* (φυλακτήρια/ܦܘܠܩܛܪ̈ܝܐ), censés éloigner les maladies et guérir les ulcères sous la fallacieuse apparence d'un objet de piété [45]. L'astrologie sous ses différentes formes et l'usage des incantations représentent enfin, à ses yeux, des pratiques foncièrement diaboliques, dont sa cinquième catéchèse, le mercredi saint 23 mars 517, indique qu'elles font expressément partie de la *renonciation* (ἀπόταξις/ܟܦܘܪܝܐ) prononcée par les catéchumènes [46].

II. – L'APOSTOLAT DES POPULATIONS INDIGÈNES [47]

Deux cultures majeures, grecque et syriaque, se partagent l'expression du christianisme, au début du VIe siècle, dans le ressort du patriarcat d'Antioche. La hiérarchie et l'organisation ecclésiastiques, aussi bien que le mouvement monastique, portent la marque de cette double appartenance. Tout en se départissant de l'hellénisme païen, la première prend appui sur les cadres civiques traditionnels, sur l'administration impériale et, le plus souvent, sur les élites sociales. La seconde doit son dynamisme au vieux fonds ethnique araméen, dont elle représente alors une expression renouvelée. L'implantation d'éléments arabes, parfois ancienne, apporte dans certains secteurs une donnée linguistique complémentaire [48]. Sévère se montre sensible à cette question de l'indigénat, fort complexe, qui détermine en partie son action pastorale.

A. Usage du grec, substrat araméen et implantation arabe

1. Cultures grecque et syriaque

Langue officielle de l'Empire et de son administration, le grec se trouve presque partout approprié par les élites, en signe d'affirmation de leurs prérogatives sociales. Bien implanté sur la côte levantine et dans les cités, il s'étend profondément dans les campagnes de l'intérieur, où son usage épigraphique, assez général, ne doit pas occulter la vitalité des parlers sémitiques [49].

40. On considérera ici que les témoignages recueillis à propos d'Antioche ou de Béryte constituent de bons indicateurs des pratiques magiques dans l'ensemble du patriarcat. Pour une mise en perspective générale et historique, voir Vakaloudi 2000a.

41. *Vita*, Kugener, p. 57-59. Outre Asclépiodote d'Héliopolis, il s'agit de Georges de Thessalonique, Chrysaorios de Tralles, Jean de Thèbes, dit le Foulon, et d'un étudiant arménien anonyme. Voir Chuvin 1991, p. 115-116 ; Trombley 1994, t. 2, p. 34-38.

42. *Vita*, Kugener, p. 59-75. Chuvin 1991, p. 116-117 (pour l'identification de Léonce, n. 23) ; Trombley 1994, t. 2, p. 38-45.

43. Renversant les rôles, les accusateurs de Sévère chercheront à compromettre l'ancien patriarche d'Antioche et prétendront, en 536, qu'on l'avait surpris lui-même parmi les apprentis sorciers ; *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 16-19 : Τίς γὰρ οὐκ ἐπισταται […] ὅτι ἐπὶ μαγγανείαις Σεβῆρος ἁλοὺς κατὰ τὴν Βηρυτίων ὁ τῶν δαίμονων θεραπευτής (*Qui ignore* […] *que Sévère, ce serviteur des démons, a été surpris à Béryte au milieu des pratiques de sorcellerie ?*).

44. Voir ainsi Heinzt 1998 ; *Id.* 2000. Le choix de l'hippodrome de Béryte par les condisciples de Sévère et de Zacharie, pour y perpétrer un sacrifice humain, s'accorde à la réputation maléfique que les cirques avaient acquise.

45. *HC* 120, Brière, *PO*, t. 29, p. 78-80 [79-81]. Voir Vakaloudi 2000, p. 190-210 : typologie de ces objets, avec indication des modes de fabrication et d'utilisation ; p. 193, n. 54 : rappel des condamnations patristiques.

46. *HC* 109, Brière, *PO*, t. 25, p. 774-776.

47. Il ne s'agit pas de considérer ici quelque « nationalisme » syrien, dont l'opposition à l'orthodoxie chalcédonienne constituerait l'expression christologique, mais bien de relever des composantes du particularisme du diocèse oriental, aux plans linguistique et culturel, et d'en mesurer les conséquences sur l'action pastorale du patriarche d'Antioche. On ne croit plus guère, en effet, que les options théologiques des Églises aient pu systématiquement recouvrir, au moins avant le VIIe siècle, des protestations locales ou sectorielles contre l'administration byzantine. Voir ainsi Jones 1959, en particulier p. 290-293.

48. D'autres idiomes, pourtant vivaces mais d'usage strictement local, comme l'isaurien, ne semblent pas avoir joué de rôle notable.

49. On peut reprendre à cet égard les observations de Sartre, concernant la période précédente ; Sartre 1998.

De fait, l'araméen connaît depuis trois siècles une remarquable renaissance littéraire avec le syriaque, vecteur important de la prédication chrétienne, qui rayonne à partir de l'Osrhoène sur tout l'Est syrien. Jusqu'en 489, date de sa fermeture, l'École perse d'Édesse a constitué un très vivant et très fécond foyer de théologie et d'exégèse en cette langue [50]. Là s'est formé notamment Philoxène de Mabboug (Hiérapolis d'Euphratésie) [51], véritable porte-parole de Sévère auprès des communautés orientales, dans les années 512-523. L'aire linguistique du syriaque s'étend alors aussi vers l'ouest, au moins jusqu'en Syrie II[e] , puisqu'une inscription de Ma'ar-Zaytā, près de Ma'arret el-No'mān, l'utilise pour mentionner, en 515/516, le métropolite sévérien Pierre [52], et que les actes du synode d'Apamée, en 519, révèlent encore des signatures monastiques en cet idiome [53]. Il faut noter enfin que son expansion culturelle accompagne, en Syrie du Nord, un fort mouvement de colonisation de la steppe dans la zone dite du « limes de Chalcis » [54], dont l'onomastique et l'épigraphie montrent qu'il concerne bien, au premier chef, des paysans araméens.

2. Les Arabes

Les Arabes ou Sarracènes, dans le même temps, poursuivent leur mouvement pluriséculaire de pénétration dans l'espace syrien, qui semble même connaître quelque accélération depuis la fin du v[e] siècle [55]. Pour partie, ces populations nomades s'y sont déjà sédentarisées, par exemple dans certains secteurs de la province d'Arabie, comme le Hauran ou le Ledja. Le suffragant du métropolite sévérien Cassien de Bosra, connu par une lettre du patriarche sous le nom d'Agapios (Ἀγάπιος/ܐܓܐܦܝܘܣ) [56], possède ainsi l'anthroponyme caractéristique de *Maḥbūb*, traduit littéralement en grec [57]. L'onomastique ne permet pas toujours de distinguer aussi facilement les noms arabes, par exemple sur les inscriptions de Syrie du Nord [58], mais l'appellation de *Plaine barbare* (Βαρβαρικὸν πεδίον) qui, dans les sources grecques, désigne le secteur de Reṣāfā/Sergiopolis, en Euphratésie méridionale [59], y indique expressément la présence ordinaire des Sarracènes, puisque le terme βάρβαρος/ܒܪܒܪܐ, tant en grec qu'en syriaque, se trouve alors synonyme d'*arabe* [60]. On peut supposer qu'il s'agissait surtout, dans la steppe, de nomades venus faire pâturer leurs troupeaux ou razzier, ou bien encore que les y attiraient des pèlerinages aux sanctuaires voisins et fameux, comme ceux de Saint-Syméon (Qal'at Sim'ān) ou surtout de Sergiopolis (Reṣāfā). La politique impériale consiste d'ailleurs à fédérer les clans les plus puissants, déjà christianisés, pour assurer la police du désert et protéger du danger perse la frontière septentrionale. Le début du vi[e] siècle voit l'effacement de Salīḥ dans ce rôle, où le remplacent bientôt Kinda et Ghassān, sur les confins palestiniens et syriens. De leur côté, les Perses sassanides ont confié à Lakhm une mission de même nature, sur une échelle encore plus vaste [61]. Conduits par le dynaste de Ḥīra al-Mundir III b. Nu'mān (505-554), les Lakhmides vont multiplier ainsi les raids dévastateurs en territoire byzantin [62].

L'action pastorale de Sévère d'Antioche se situe donc dans un contexte assez troublé, aux lendemains de la guerre perse (502-506), alors que des populations hétérogènes se trouvent en contact, notamment dans la steppe syrienne, exposée de plus aux raids du Lakhmide. Sa lettre aux moines de Mār Isḥāq en porte un témoignage indirect, signifiant à cette communauté, proche de Gabboula (al-Ğabbūl), son choix du

50. L'évêque Barsauma avait institué, pour les savants chassés de Nisibe en 363 par les Sassanides, un centre d'études où seront formés jusqu'en 489 les principaux docteurs de la chrétienté syriaque, dont Philoxène de Mabboug, instigateur de sa fermeture pour « nestorianisme ». Voir Hayes 1930, en particulier p. 144-158 ; Van Roey, « École d'Édesse », dans : *DHGE* 14 (1960), col. 1430-1432.
51. De Halleux 1963, p. 24-25, 49.
52. Voir t. 2, p. 44 : inscription **B**.
53. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 110, l. 6 : Εἴσι δὲ καὶ τῇ τῶν Σύρων γλώττῃ πολλαὶ καὶ ἄπειροι μοναχῶν ὑπογραφαί (*Il y a encore un nombre infini de signatures de moines dans la langue des Syriens*).
54. Mouterde-Poidebard 1945 ; Tate 1996 ; Geyer 2000, p. 114-121 ; Geyer-Rousset 2000.
55. Étude d'ensemble, sur la longue durée, par Dussaud 1955 ; examen de la situation aux ii[e]-vi[e] siècles par Sartre 1982, p. 121-162.
56. *SL*, Brooks, I, 47, p. 144 [130].
57. Le traducteur syriaque de Sévère, Athanase de Nisibe, aura par la suite seulement translittéré le grec. Sartre avait proposé d'identifier le personnage avec un évêque arabe homonyme, mentionné sur une inscription hauranaise de Ğābir ; Sartre 1985, p. 110-111. Il faut renoncer toutefois à cette hypothèse, eu égard à l'âge avancé d'Agapios, ce que Sévère retient d'ailleurs en sa faveur, comme circonstance atténuante (?), dans sa lettre à Cassien de Bosra, qu'il faut situer entre le synode du printemps 513 et le premier septembre 516, date de la déposition d'Élie I[er] de Jérusalem, également mentionné dans la missive ; *SL*, Brooks, I, 47, p. 144 [129-130]. L'inscription de Ğābir porte en effet la date trop tardive de 530 ; voir Mittmann 1970, p. 190-194, et désormais *IGLJ* 5/1, n° 2.
58. Tate 1996, p. 333.
59. Voir ainsi Procope de Césarée, *De bello Persico*, II, 5, 29 (Dewing, t. 1, p. 302 [303]) : ἐν τῷ βαρβαρικῷ καλουμένῳ πεδίῳ (*dans la plaine dite barbare*). Commentaire de Fowden 1999, p. 1-5 et n. 1.
60. Kugener 1907.
61. Les dynastes lakhmides de Ḥīra rassemblent en effet, sous leur unique autorité, l'ensemble des clans arabes au service des Perses et constituent une véritable entité politique, dotée d'une véritable autonomie. Les Byzantins ne reprendront pour leur compte ce type d'organisation globale que sous Justinien, encore que beaucoup plus modestement, avec l'institution d'un phylarchat général conféré au ghassānide Ḥārith b. Ğabala, vers 529-530. Voir Sartre 1982, p. 170-172.
62. *PLRE* 2, p. 40-43 : Alamundarus 2. Pour un tableau plus complet des relations entre l'Empire et les Arabes frontaliers, vers l'époque du patriarcat sévérien, on peut se reporter à Aigrain, « Arabie », dans : *DHGE* 3 (1924), col. 1158-1339 ; Vasiliev 1955-1956, p. 310-315 ; Shahîd, « Ghassān », dans : *EI* 2 (1965), p. 1044-1045 ; *Id.*, « Lakhmides », dans : *EI* 5 (1986), p. 636-638 ; Liebeschuetz 1977 ; Peters 1977-1978 ; Sartre 1982, en particulier p. 155-166 ; Shahîd 1995, p. 693-715 ; Tate 1996.

frère Étienne pour devenir évêque d'Anasartha (Ḥanāṣir), en Syrie I[re] (**n° 19**). Le patriarche entendait ainsi répondre au ψήφισμα/ܦܣܦܝܣܡܐ de cette localité, qualifiée par lui de κάστρον/ܩܣܛܪܐ [63], mais attestée déjà comme le siège d'un évêché [64]. L'abondante documentation archéologique et épigraphique recueillie sur place [65] confirme qu'il s'agissait bien, à cette époque, sinon d'une ville au sens urbanisé du terme, du moins d'un assez vaste site fortifié, où l'on pouvait au besoin venir se réfugier et dont les défenses permettaient aussi de cultiver des parcelles en sécurité [66]. Le terme dont use Sévère se justifie donc pleinement, autant qu'il montre sa bonne connaissance de la situation locale [67].

B. Le patriarcat d'Antioche et le problème de l'indigénat

1. Sensibilité de Sévère à la question linguistique

Pisidien de culture grecque, Sévère apparaît conscient des difficultés résultant de la diversité linguistique et culturelle qui prévaut dans le patriarcat d'Antioche. Sa prédication l'atteste en plusieurs circonstances. On l'a vu déjà se montrer attentif à la condition paysanne en Antiochène dans son homélie de mars 513 sur la sécheresse. Parmi les injustices qu'il dénonce à ce propos, il relève en particulier l'incapacité de l'agriculteur à se défendre de la malhonnêteté du propriétaire ou de son intendant, l'infortuné demeurant muré « dans son langage fier et local » [68], assurément un dialecte araméen. La visite pastorale de l'automne 514 fournit encore au patriarche l'occasion de se confronter au problème. Évoquant à Chalcis (Qennešrin), sur les confins steppiques de la Syrie I[re], le voisinage du sanctuaire euphratésien de saint Serge, confesseur dont il prononce alors le panégyrique, en ce mercredi 1[er] octobre, le prédicateur précise qu'on a bâti le monument sur les lieux mêmes où fut martyrisé le bienheureux, « dans un endroit appelé Reṣāfā dans la langue du pays » [69]. De fait, la pluralité des idiomes en usage dans le diocèse oriental constite bien une difficulté durable pour l'institution patriarcale antiochienne. [70]

2. Adaptation des stuctures ecclésiastiques

La souplesse institutionnelle que l'on a pu constater dans l'organisation ecclésiastique du diocèse oriental semble permettre encore au patriarche d'intégrer, dans la définition de sa pastorale, les spécificités locales. Sévère paraît avoir largement délégué, en effet, aux connaisseurs des questions indigènes. Selon toute probabilité, Philoxène de Mabboug (Hiérapolis) a joué ici un rôle de premier plan vis-à-vis des Églises et des communautés monastiques de langue syriaque. Peut-être servit-il aussi d'ambassadeur à Ḥīra. Parmi ses propres suffragants, Marion de Sura, Serge de Cyr et Philoxène de Doliché, son neveu, possédaient également la confiance du patriarche, qu'ils ont pu assister en la matière.

Sans doute faut-il, par ailleurs, mettre en rapport avec la diglossie – et parfois la triglossie – que connaît alors la Syrie intérieure l'importance qu'y revêt la fonction de périodeute, qui s'y trouve bien attestée par l'épigraphie [71]. Visiteur ecclésiastique dans les campagnes, celui-ci sert naturellement d'intermédiaire entre l'évêque de la ville hellénisée et sa χῶρα sémitique. Datée du 24 septembre 512, soit moins de deux mois avant la consécration de Sévère, l'inscription trilingue de Zabad, sur le territoire d'Anasartha (Ḥanāṣir), qui mentionne un périodeute Jean, illustre l'enracinement de cette institution dans la steppe de Syrie I[re]. Le texte grec présente un caractère officiel ; le texte syriaque en constitue une version plus familière, rédigée dans l'idiome local. Il s'agit dans les deux cas de la dédicace d'une église. Un additif en langue et caractères arabes atteste la fréquentation de ce sanctuaire, dédié à saint Serge, par les nomades sarracènes [72].

C. La mission des Arabes [73]

1. Saint Serge et Reṣāfā

La poursuite de la christianisation de l'Orient sous Sévère d'Antioche concerne particulièrement les nomades

63. *SL*, Brooks, I, 29, p. 101, l. 14-16 [91, l. 4-7].

64. Devreesse 1945, p. 162-163 ; Honigmann 1951, p. 30 ; Gatier 2001, p. 97 ; Feissel 2005, p. 201. Justinien confère en 529 le statut de cité à cette localité, sous le nom de Théodôsias.

65. *PAAES*, p. 300-301 ; Mouterde-Poidebard 1945, p. 67-68 ; *IGLS* 2, 281-301 (certaines de ces inscriptions relèvent en fait du siège épiscopal voisin de Gabboula) ; Feissel 2005.

66. Liebeschuetz 1977, p. 491-492 ; Kennedy 1985, p. 164-165 ; Tate 1996, p. 344. À Rasm al-Būz, site voisin d'Anasartha, quoique relevant du siège épiscopal de Gabboula, l'incription *IGLS* 2, 270, indique qu'un évêque Étienne a fait édifier un refuge (καταφύγιον) à caractère défensif.

67. Aussi convient-il d'abandonner résolument l'hypothèse de Shahîd, selon laquelle il aurait pu s'agir d'un « camp » de nomades arabes, réclamant un évêque à Sévère ; Shahîd 1995, p. 712-715. L'exemple palestinien des « paremboles », connu dans le désert de Judée, ne doit pas abuser, d'autant que l'étude du parcellaire de Ḥanāṣir-Anasartha confirme que, dès l'époque byzantine, le secteur avait une vocation agricole plutôt que pastorale ; voir Leblanc 2000.

68. *HC* 19, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 38, l. 34 [39, l. 35-35] : ܒܒܪܬ ܩܠܐ ܘܪܡܬܐ ܘܒܪܬ ܐܬܪܐ.

69. *HC* 57, Duval, *PO*, t. 4, p. 92, l. 15 [17] - 93, l. 1 [1] : ܠܪܨܦܐ ܕܘܟܬܐ ܗܝ ܕܗܟܢܐ ܡܬܩܪܝܐ ܒܠܫܢܗ ܕܐܬܪܐ:

70. Une scholie plus tardive à la sixième catéchèse de Sévère (apparemment passée dans le texte même, tel qu'il se trouve édité dans la *PO*) comporte ainsi tout un développement sur la désignation de Dieu et son étymologie supposée dans différentes langues, dont le grec et l'hébreu. Le scholiaste syriaque (Jacques d'Édesse ?) conclut en insistant, d'ailleurs, sur la parenté de la dernière avec le parler sémitique de ses compatriotes, ou même avec celui des Arabes ; Brière, *PO*, t. 29, p. 196 [197]. Voir Wallace-Hadrill 1982, p. 17.

71. Feissel 1989, p. 814-818.

72. Sur ce document et son contexte missionnaire, voir en dernier lieu Robin 2006, p. 326-330 ; voir t. 2, p. 46-47 : inscription **E**.

73. Synthèse récente avec prise en compte du contexte politique : Arcuri 2002-2003.

sarracènes, d'autant que leur fédération à l'Empire implique leur conversion, si possible selon la christologie antichalcédonienne. La diffusion du culte des saints Serge et Bacchus et le rayonnement du sanctuaire de Reṣāfā jouent à cet égard un rôle déterminant. Donnée à Chalcis (Qennešrin), le 1[er] octobre 514, *HC* 57 dresse d'ailleurs du phénomène un tableau très suggestif : « Tous les Barbares du pays, déclare le prédicateur, à propos des nomades de la steppe, fuyant avec énergie la servitude du démon sans être nullement lésés par celui qui épie le talon se rendent vers le monument du *martyrion* vénéré et honoré de Sergius et prennent sur eux le joug de la connaissance de Dieu, qui se trouve dans le Christ. » [74]. Centre de pèlerinage appelé au plus grand avenir [75], Reṣāfā devient ainsi, sans doute en 515, la métropole d'Euphratésie méridionale sous le nom d'Anastasiopolis, puis de Sergiopolis, sans partition de la province, en reconnaissance de sa position éminente de capitale religieuse des Arabes christianisés [76]. Les travaux de reconstruction de la basilique B commencent d'ailleurs en 517 [77], et le site abritera plus tard, entre 530 et 580, chaque 15 novembre, jour du pèlerinage annuel, les assises générales des phylarques ghassānides. Il faut remarquer aussi l'édification de nombreuses églises consacrées aux saints Serge et Bacchus dans toute la région [78]. L'épigraphie révèle ainsi quatre sanctuaires, précisément dédiés entre 512 et 518 [79]. Trois hymnes réputées sévériennes qui célèbrent les deux martyrs figurent également dans l'*Octoëchos* [80].

2. Al-Mundir III b. Nuʿmān

Théodore le Lecteur [81], dont dérivent les autres relations du même l'épisode [82], toutes d'inspiration chalcédonienne, rapporte enfin que Sévère, peu après son accession au patriarcat, aurait envoyé deux évêques à Ḥīra, auprès d'al-Mundir III b. Nuʿmān, dont il avait appris la conversion au christianisme. Le nouveau patriarche entendait gagner le dynaste lakhmide à sa propre christologie, c'est-à-dire le rallier peut-être à l'empereur Anastase, ce qui aurait aussi renforcé sa position personnelle vis-à-vis du pouvoir. L'entreprise aurait piteusement échoué, selon les chroniqueurs antisévériens, al-Mundir ayant su démontrer aux deux émissaires, de manière inattendue, que la divinité unie avec l'humanité du Christ en une seule nature n'aurait pas pu mourir en croix [83]. La portée de l'anecdote et la question de son authenticité ont fait l'objet de divers commentaires [84]. On a remontré notamment qu'al-Mundir passait pour avoir approuvé, en 524, le massacre des chrétiens de Najrān, dans le nord du Yémen, que lui annonçait le persécuteur Dū Nuwās (Yūsuf), le roi judaïsant de Ḥimyar [85]. Les sources rapportent aussi son habitude de sacrifier des prisonniers à al-'Uzzā, principale déesse du paganisme arabe des v[e]-vi[e] siècles [86]. Son christianisme, même passager, voire nestorien, ou cantonné à une époque des débuts de son règne [87], paraît donc bien problématique, ainsi surtout que son aptitude à débattre de christologie [88].

74. Duval, *PO*, t. 4, p. 93, l. 8-12 [10-14] : ܟܠܗܘܢ ܒܪܒܪܝܐ [ܒܪܢܫܐ] ܗܢܘܢ: ܕܐܬܪܐ: ܟܕ ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܗܘ ܒܝܫܐ ܡܬܥܠܛܠܝܢ ܘܕܠܐ ܕܫܠܝܐ: ܘܟܕ ܠܐ ܡܬܢܙܩܝܢ ܡܢ ܢܛܘܪܬܐ ܕܥܩܒܐ: ܠܘܬ ܒܝܬܐ ܕܣܗܕܘܬ ܠܐܬܪܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܩܕܝܫܐ ܘܡܝܩܪܐ ܐܙܠܝܢ. ܟܕ ܡܩܒܠܝܢ ܥܠܝܗܘܢ ܢܝܪܐ ܕܝܕܥܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܝ ܕܒܡܫܝܚܐ܀ Kugener a montré qu'il fallait respecter la leçon ܒܪܒܪܝܐ [βάρβαροι], conformément au manuscrit originel, et qu'il s'agissait bien des nomades sarracènes ; Kugener 1907, p. 409-412.

75. Charles 1936, p. 31-35 ; Trimingham 1979, p. 235-236 ; Maraval 1985, p. 349-350 ; Fowden 1999, p. 60-100.

76. Honigmann 1951, p. 102-103 ; Fowden 1999, p. 92.

77. Voir t. 2, p. 49 : inscription **I** ; **pl. V**.

78. Fowden 1999, p. 101-129.

79. En 512 : à Zabad, en Syrie I[re] (voir t. 2, p. 46-47 : inscription [trilingue] **E**) ; en 512/513 : à Bosra, en Arabie (voir t. 2, p. 44 : inscription **A**) ; en 517 : à Rakham (dans le Hauran), en Arabie (voir t. 2, p. 49 : inscription **H**) ; en 517/518 : à Bosra de Trachonitide (Būšrā el-Ḥāriri, dans le Ledja), en Arabie (voir t. 2, p. 48 : inscription **G**). La dédicace de l'église de Bosra (**A**) mentionne le métropolite chalcédonien Julien.

80. Brooks, *PO*, t. 7, p. 601-603, n° 143-145.

81. *CPG* 7503, Hansen, p. 147 [a. 513].

82. Théophane le Confesseur, de Boor, p. 159, l. 19 - p. 169, l. 1 [A. M. 6005] ; Victor de Tunnuna, *CPL* 2260, Hansen, p. 147 [a. 512] ; Jean Zonaras, Dindorf, p. 262-263 ; Georges Kédrenos, *PG*, t. 121, col. 688[C] ; Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *PG*, t. 147, col. 193[B-C], § 711.

83. Théodore le Lecteur, *CPG* 7503, Hansen, p. 147, l. 19-25 : Τῶν ‹δὲ› ὑπὸ Σευήρου σταλέντων ἐναντία τῶν ἀληθῶν δογμάτων σπουδαζόντων διδάξαι τὸν φύλαρχον δρᾶμα εἰς ἔλεγχον τῶν λεγομένων συνέθηκεν. τοῦτο δὲ ἦν τὸ δόξαι γράμματα δέχεσθαι μηνύοντα, ὅτι Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τέλει τοῦ βίου ἐχρήσατο. τῶν δὲ τοῦτο λεγόντων ἀδύνατον· πῶς οὖν, ὁ φύλαρχος ἔφησεν, εἰ μὴ δύο ὁ Χριστός, θεὸς γυμνὸς σταυρὸν κατεδέξατο, ὅτε μηδὲ ἄγγελος πάσχειν ἢ ἀποθνήσκειν πέφυκεν; οὕτως οὖν οἱ Σευήρου αἰσχυνθέντες ἀσυντάκτως ὑπανεχώρησαν (*Comme les envoyés de Sévère s'efforçaient d'enseigner au phylarque des propositions contraires aux vrais dogmes, il machina un coup de théâtre pour réfuter ce qu'on lui disait. Il fit semblant d'avoir reçu une lettre lui annonçant que l'archange Michel était parvenu au terme de sa vie. Les envoyés s'écriant que cela était impossible : « Comment, dit le phylarque, si le Christ n'était pas en deux natures, a-t-il pu subir la croix comme Dieu seul, alors qu'un ange ne peut même pas souffrir ni mourir ? ». Couverts de honte, les partisans de Sévère se retirèrent sans même prendre congé*).

84. Voir en particulier Guidi, qui conteste la vraisemblance du récit ; Guidi 1881, p. 142-146 ; Aigrain, « Arabie », dans : *DHGE* 3 (1924), col. 1225-1227 ; Frend 1972, p. 229 ; Shahîd 1971, p. 269-272 ; Trimingham 1979, p. 193 ; Shahîd 1995, p. 706-709.

85. Aigrain, « Arabie », dans : *DHGE* 3 (1924), col. 1226-1227.

86. Zacharie le Scholastique (*CPG* 6995), Brooks, t. 2, p. 78 [53] [Hamilton-Brooks, p. 207]) ; Procope de Césarée, *De bello Persico*, II, 28, 13-15 (Dewing, t. 1, p. 518 [519]). Voir Fahd 1968, p. 169.

87. Laborieux argumentaire en ce sens chez Shahîd 1971, p. 269-272, et 1995, p. 706-709.

88. Il faut d'ailleurs remarquer aussi que, fidèles en ceci à l'alliance sassanide, les Lakhmides de Ḥīra embrasseront à la fin du siècle, sous Nuʿmān III, le christianisme nestorien, à l'opposé de la christologie sévérienne.

L'argument attribué au dynaste lakhmide, dans cette controverse supposée avec les deux évêques, trouve cependant un écho, sans précision circonstancielle, dans une épître de Philoxène de Mabboug aux moines de Téléda [89]. L'intérêt du métropolite d'Euphratésie pour la cour de Ḥīra apparaît d'ailleurs dans une autre lettre dogmatique adressée au stratélate Abū Ya'fur [90], dynaste intérimaire (503-505) et prédécesseur immédiat d'al-Munḏir III, en sorte que l'on a pu voir en Philoxène l'un des deux envoyés de Sévère [91]. Ce dernier écrivit lui-même, après 518, à des fidèles de la région [92], où il avait apparemment noué des contacts dès l'époque du patriarcat. Il y eut donc un effort probable de sa part, entre 512 et 518, pour gagner les Arabes lakhmides, clients ordinaires des Perses. Le récit de Théodore le Lecteur constituerait une relation partisane de cette tentative, assurément infructueuse mais non dénuée de signification géo-politique.

III. DEUX PROBLÈMES PARTICULIERS : LE CULTE DES ANGES ET LE PROCÈS EN « ICONOCLASME » INSTRUIT CONTRE SÉVÈRE

Patriarche d'Antioche, Sévère s'attache à réduire les dernières manifestations du paganisme hellène, comme à gagner à la foi chrétienne, selon sa définition christologique antichalcédonienne, les populations indigènes demeurées encore étrangères à ce message religieux. Son action missionnaire a donné lieu par la suite, sur deux points précis, à une interprétation polémique et, semble-t-il, erronée.

A. Le culte des anges [93]

La dévotion populaire pour les anges connut d'abord un vif succès dans tout l'Orient christianisé, au point que les autorités ecclésiastiques durent bientôt y mettre un frein dans la seconde moitié du IVe siècle. Un regain se manifeste quelque cent ans plus tard, notamment en Syrie ; c'est un phénomène bien documenté par l'épigraphie et par l'archéologie [94] et à propos duquel *La hiérarchie céleste* du Peudo-Denys l'Aréopagite constitue d'ailleurs un témoignage théorisé et systématisé [95]. En ce début du VIe siècle, renouant avec l'ancienne suspicion, Sévère d'Antioche, prêche une piété modérée, essentiellement dirigée vers Dieu, au-delà de ses serviteurs incorporels, entendant endiguer ainsi les possibles débordements et les contaminations païennes.

1. Une angélologie « minimale » [96]

Dans sa principale homélie angélologique, *HC* 72, donnée le premier juin 515, le patriarche d'Antioche prend acte de la fonction psychopompe (et thérapeutique) dévolue par la piété populaire à l'archange Michel, comme aux anges en général, et que corrobore la documentation archéologique dont nous pouvons disposer [97]. « Après que nous nous sommes délivrés de la condition d'ici-bas, déclare notamment le prédicateur, le Calomniateur et les armées mauvaises qui sont avec lui combattent nos âmes, quand elles font route vers les (régions) supérieures, et veulent arrêter leur marche. Ils triomphent de ceux qui ont fait le mal, mais ils sont vaincus par les justes grâce au secours des anges » [98].

89. *Ep. dog. II*, voir De Halleux 1963, p. 192-196 ; Guidi 1881, p. 142-146. Notons que, sous une autre forme, l'argument ne paraît pas absolument inconnu de Sévère, qui proteste dans son *HC* 64, donnée le 29 décembre 514 contre Théodoret, devant l'habitude prise par ses adversaires dogmatiques de faire figurer un ange auprès du Christ en croix, sur les représentations du calvaire, conformément à la lettre discutée de *Lc* 22,43, mais pour signifier par là une distinction entre la nature humaine et passible de Jésus souffrant et celle du Verbe divin. Voir Brière, *PO*, t. 8, p. 318-320. Il s'agit ainsi d'un point passablement fréquenté de la polémique christologique.

90. *Ep. dog. VII*, voir De Halleux 1963, p. 203-208. Voir Shahîd 1995, p. 702-706.

91. Le second pouvant être Siméon de Beth-Arsham. Shahîd 1995, p. 707, 711 et n. 66.

92. *CL*, Brooks, n° 23, *PO*, t. 12, p. 216-217 (*Aux* presbytéroi *Jonathan, Samuel et Jean, et à tous le reste des orthodoxes qui se sont assembléss dans l'église de la cité d'Anbār et dans l'église de Ḥīra de Nu'mān*).

93. Cumont 1915 ; synthèse de Hannah 1999 ; Allen 1996, p. 170-175.

94. Canivet 1980, p. 107-112 ; *Id.* 1987, p. 286-288, avec une revue des inscriptions et des sites voués à saint Michel.

95. *CPG* 6600. Il faut ici garder à l'esprit qu'un fragment d'une lettre de Sévère à l'higoumène Jean, conservé dans la *DPIV*, constitue la première référence documentée au Peudo-Denys ; *CPG* 7071.28, Diekamp, p. 309 XXIV. De plus, ce sont les représentants sévériens à la *collocatio* de 532 qui, les premiers, se fonderont sur le texte dionysien pour appuyer leurs thèses ; *CPG* 6846 (9311), Schwartz, p. 172, l. 5 (p. 173, l. 12-17 : révocation en doute de l'authenticité de ce témoignage par Hypatios d'Éphèse). Le patriarche d'Antioche était assurément bien informé de cette littérature angélologique. S'il ne semble pas en partager les orientations multiples, il participe obligatoirement du même climat intellectuel et mystique. *HC* 72, en particulier, doit être interprétée dans ce contexte, comme un traité de même nature, quoique en retrait notable par rapport à la perspective dionysienne. Voir Allen 1996, p. 173.

96. On traduit ainsi l'heureuse formule d'Allen 1996, p. 172 : *low angelology*, qui exprime parfaitement la position modératrice adoptée par Sévère sur le chapitre des anges, en net retrait par rapport aux enthousiasmes dionysien ou populaire. *HC* 72, donnée le premier juin 515 pour le transfert des reliques des martyrs Procope et Phocas au *michaelion* d'Antioche, et *HC* 90, quatrième catéchèse prononcée le mercredi saint 13 mars 516, comportent des développements fondamentaux pour définir l'angélologie du patriarche. L'homélie précédente, *HC* 89, en date du 13 mars, et le fragment d'une lettre au lecteur Archélaos (*CL*, Brooks, n° 94), datée par l'éditeur entre 513 et 518, fournissent des précisions ponctuelles. Il faut retenir enfin des considérations normatives sur l'iconographie et la représentation des anges dans *HC* 64 et 77, données respectivement le 29 décembre 514 et le 26 juillet 515.

97. Canivet 1987, p. 282-284.

98. Brière, *PO*, t. 12, p. 88, l. 10-13 [11-16] : ܡܢ ܒܬܪ ܠܡܫܬܪܝܘܬܐ ܕܡܢ ܗܪܟܐ: ܩܪܒܝܢ ܣܩܘܒܠܐܝܬ ܠܘܩܒܠ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܝܠܢ: ܟܕ ܪ̈ܕܝܢ ܠܡܪ̈ܘܡܐ ܗܘ ܕܠܘܬ ܗܠܝܢ ܕܠܥܠ: ܐܟܠܩܪܨܐ ܥܡܗ ܘܚ̈ܝܠܘܬܐ ܒ̈ܝܫܬܐ ܕܥܡܗ: ܟܕ ܡ̈ܟܠܝܢ ܡܗܠܟܬܗܘܢ ܠܡܪܕܝܗܝܢ. ܘܙܟܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܥܒܕܘ ܒ̈ܝܫܬܐ. ܢܙܟܝܢ. ܡܢ ܙܕܝ̈ܩܐ ܕܝܢ ܡܙܕܟܝܢ: ܒܝܕ ܡܥܕܪܢܘܬܐ ܕܡܠܐܟܐ.

Ce culte risquant toutefois de menacer la croyance au Dieu unique et de dévoyer la dévotion qui lui revient au premier chef, Sévère rappelle avec force la nature de ces esprits incorporels [99], créés d'abord pour louer le Seigneur et pour exécuter sa volonté avec les propriétés et les qualités supérieures dont ils ont été dotés à ces fins : « Ce sont donc des esprits faits et des créatures intellectuelles et incorporelles, dont l'occupation est de louer Dieu, de recevoir des ordres divins et de les exécuter avec rapidité et force. Ils possèdent, en effet, une force qui convient à ce qui leur est commandé, lorsqu'il leur est enjoint d'en haut de faire de telles choses, lorsqu'ils sont envoyés pour le ministère de notre salut et lorsqu'ils participent à la lumière première, incréée et essentielle, qui apparaît dans la Sainte Trinité, et qu'ils sont éclairés par là » [100]. Répartis selon une hiérarchie qui les constitue en *armée céleste* (ܚܝܠܘܬܐ ܫܡܝܢ̈ܝܬܐ/ܕܫܡܝܐ), sous la conduite des *archanges* (ܪ̈ܫܝ ܡܠܐܟܐ) Michel et Gabriel, les divers ordres angéliques, qui remplissent des missions spécifiques, *vertus et puissances* (ܚܝ̈ܠܘܬܐ ܘܫܘ̈ܠܛܢܐ), *trônes et dominations* (ܟܘܪ̈ܣܘܬܐ ܒܥܠ ܘܡܪ̈ܘܬܐ), *chérubins et séraphins* (ܟܪ̈ܘܒܐ ܘܣܪ̈ܦܐ), demeurent donc autant de créatures vouées au service divin et qui tirent précisément leur puissance relative de cette position subordonnée. « Nous reconnaissons donc, proclame le patriarche, que les anges et tous les ordres célestes qui ont été énumérés ont été aussi créés par Dieu et ne sont pas des dieux » [101].

Pure présence à Dieu créateur, les anges offrent donc un modèle de perfection aux moines que Sévère va visiter à l'automne 514. Dans l'homélie qu'il donne pour son retour, le mardi 14 octobre, le patriarche avance en effet cette définition des ascètes : « Ils ressemblent aux anges dès ce monde » [102]. Telle conception de la vie chrétienne accomplie comme une vie angélique rencontre les principes fondateurs du mouvement monastique ; elle trouve aussi sa confirmation dans le fait que les anges eux-mêmes font bénéficier les saints hommes de leur présence, parfois sous forme de visions, tout aussi bien qu'ils accompagnent les âmes des justes. « C'est ce qu'a vu aussi Antoine, conclut Sévère, dans son *HC* 72, lui qui est grand dans la vie ascétique et dans la vie angélique » [103].

Dans la mesure où les simples fidèles se consacrent également à Dieu, les anges leur tiennent aussi compagnie, et d'abord pendant les liturgies, comme le précise la quatrième catéchèse du mercredi saint 30 mars 516 [104]. Pour l'eucharistie comme pour la parole, se constitue de ce fait une assemblée composite de tous les serviteurs de Dieu. Les anges assistent encore les catéchumènes, au moment qu'ils vont recevoir le baptême. On peut même relever leur présence dans l'accomplissement de rites encore plus intimes, voire domestiques. Le 13 mars 516, évoquant la collecte des toiles destinées aux malades propre à la Mi-Carême et qui a peu donné le dimanche précédent, le prédicateur insiste en ces termes : « Si vous retournez dans vos maisons sans ces (morceaux) de toile dont il a été question, vous aurez une foule d'anges qui entrera avec vous et qui gardera votre maison et aussi le Christ lui-même tout entier, le Seigneur des anges, qui sera à l'intérieur (de vos demeures) » [105]. On a pu reconnaître ici l'expression la plus achevée de l'angélologie familière, « minimale », proposée par Sévère à son peuple [106].

2. *Tempérer le culte des anges*

Cette base théorique fonde en fait la pratique modérée d'une dévotion dont le patriarche craint toujours les ambiguïtés. « Nous sommes tellement éloignés d'adorer les anges, s'écrie-t-il, comme pour se convaincre lui-même de l'orthodoxie des auditeurs de son *HC* 72, et de leur attribuer un honneur divin et un culte qui ne conviennent qu'à Dieu seul ! » [107] Sévère doit pourtant menacer, un peu plus loin, les déviants des plus lourdes sanctions canoniques : « Ceux qui honorent les anges dans une telle folie abandonnent l'Église et transgressent ses lois, tonne-t-il, ont été anathématisés par ceux qui ont ordonné et posé les saints canons » [108]. Le prédicateur brandit ici la menace du canon 35 du concile

99. La lettre au lecteur Archélaos insiste par ailleurs sur l'incorporalité des anges, en dépit du vocabulaire et des images anthropomorphiques dont usent à leur propos les Écritures ; *CL*, Brooks, n° 94, *PO*, t. 14, p. 178-179.

100. Brière, *PO*, t. 12, p. 76, l. 5-11 [5-12] : ܪ̈ܘܚܐ ܗܟܝܠ ܐܝܬܝܗܘܢ ܥܒ̈ܝܕܬܐ: ܘܒܪ̈ܝܬܐ ܡܬܗ̈ܘܢܢܝܬܐ ܘܠܐ ܓܫܡܢ̈ܝܬܐ. ܕܥܒܕܐ ܐܝܬ ܠܗܝܢ ܗܝ ܕܢܫܒܚܢ ܠܐܠܗܐ: ܘܕܢܩܒܠܢ ܦܘܩ̈ܕܢܐ ܐܠܗ̈ܝܐ: ܘܕܒܗܝܢ ܩܠܝܠܘܬܐ ܘܚܝܠܐ ܢܫܡܠܝܢ ܐܢܝܢ ܠܦܘܩ̈ܕܢܐ. ܐܝܬ ܠܗܝܢ ܓܝܪ ܚܝܠܐ ܕܠܘܩܒܠ ܠܗܠܝܢ ܕܡܬܦܩ̈ܕܢ. ܟܕ ܗܘ ܕܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܢܥܒ̈ܕܢ ܡܢ ܠܥܠ ܡܬܦܩܕܐ ܠܗܝܢ: ܐܦ ܟܕ ܠܘܬ ܬܫܡܫܬܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ ܡܫܬ̈ܕܪܢ: ܘܟܕ ܒܢܘܗܪܐ ܗܘ ܩܕܡܝܐ ܘܠܐ ܒܪܝܐ ܘܐܘܣܝܐ [οὐσία] ܗܘ ܕܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܬܚܙܝܐ ܡܫ̈ܬܘܬܦܢ: ܘܡܢ ܬܡܢ ܡܬܢܗ̈ܪܢ܀

101. Brière, *PO*, t. 12, p. 75, l. 8-9 [10-11] : ܐܦ ܠܡ̈ܠܐܟܐ ܗܟܝܠ ܘܠܟܠܗܘܢ ܛܟ̈ܣܘܬܐ ܕܫܡܝܢܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܡܢܝܘ: ܕܒܪ̈ܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܘܕܝܢܢ: ܕܠܐ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܠܗ̈ܐ: Et le prédicateur d'enchaîner sur *I Co* 8,6 : un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, créateurs.

102. *HC* 61, Brière, *PO*, t. 8, p. 257, l. 11 [12] : ܠܡ̈ܠܐܟܐ ܕܡܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܪܟܐ ܒܡܥܡܪܐ.: [littéralement : *dans l'habitation*, signale l'éditeur (n. 3) ; peut-être le prédicateur désignait-il ainsi la cellule ou l'établissement monastiques].

103. Brière, *PO*, t. 12, p. 88, l. 1416-17] : ܘܠܗܕܐ ܚܙܐ ܐܦ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܗܘ: ܪܒܐ ܒܕܘܒܪܘܬܐ ܘܒܫܝܢܐ ܡ̈ܠܐܟܝܐ.

104. *HC* 90, Brière, *PO*, t. 23, p. 120-123.

105. *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 118, l. 8-11 [10-14] : ܐܦܢ ܐܝܬܝܟܘܢ ܕܗܦܟ̈ܝܢ ܡܢ ܦܬܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ ܬܗܦܟܘܢ ܠܒܬ̈ܝܟܘܢ: ܟܢܫܐ ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܢܗܘܐ ܐܝܬ ܠܟܘܢ ܕܐܥܡܟܘܢ ܢܐܠ ܒܒܬ̈ܝܟܘܢ ܘܠܒܝܬܐ ܢܛܪ: ܘܐܦ ܠܗ ܕܝܢ ܠܟܠܗ ܡܫܝܚܐ ܡܪܗܘܢ ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܕܠܓܘ ܐܝܬܘܗܝ܀

106. Allen 1996, p. 172.

107. Brière, *PO*, t. 12, p. 74, l. 8-9 [9-10] : ܟܠܗ ܗܢܐ ܪܚܝܩܝܢ ܚܢܢ ܡܢ ܗܝ ܕܢܣܓܘܕ ܠܡ̈ܠܐܟܐ: ܘܐܝܩܪܐ ܘܕܚܠܬܐ ܗܝ ܕܠܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܦܐܝܐ ܢܬܠ ܠܗܘܢ:

108. Brière, *PO*, t. 12, p. 84, l. 3-5 [l. 3-5] : ܠܗܢܘܢ ܕܗܟܢܐ ܫܛܝܐܝܬ ܠܡ̈ܠܐܟܐ ܡܝܩܪܝܢ: ܘܠܥܕܬܐ ܫܒܩܝܢ ܘܠܢܡ̈ܘܣܐ [νόμοι] ܕܗܕܐ ܥܒܪܝܢ: ܗܢܘܢ ܕܠܩܢ̈ܘܢܐ [κανόνες] ܩܕ̈ܝܫܐ ܦܣܩܘ ܘܣܡܘ: ܬܚܝܬ ܚܪܡܐ ܐܚܪܡܘ ܐܢܘܢ܀

de Laodicée de Phrygie (343/381), sans toutefois le citer explicitement [109] ; ce canon correspondait à un premier coup d'arrêt donné par la hiérarchie ecclésiastique au développement du culte angélique, un siècle et demi plus tôt [110].

Donnée le premier juin 515, pour la fête de saint Phocas, dans le *michaelion* d'Antioche, *HC* 72 célèbre la translation des reliques du martyr du Pont, ainsi que de celles de saint Procope, confesseur palestinien, dans l'église antiochienne consacrée à l'archange. Sévère a donc fait retirer les restes des deux martyrs d'un sanctuaire collectif, sans doute celui du Κοιμητήριον sud (**pl. XIV**), où ils se trouvaient, comme à sa disposition, pour associer leur culte et celui de saint Michel dans une dévotion licite et reconnue [111]. Son homélie présente une justification de cette disposition, qui semble bien avoir heurté des sensibilités : il s'agit de réunir les trois saints comme les objets d'une seule et même piété s'adressant à trois serviteurs de Dieu, indépendamment de leurs natures respectives. « C'est dans cette pensée, insiste-t-il, que nous mettons ensemble les martyrs et les anges, comme étant les serviteurs fidèles d'un seul maître et constituant une seule assemblée qui aime les hommes et qui aime Dieu » [112].

L'archéologie documente le procédé dont Sévère use si clairement ici. Le complexe ecclésial de Ḥūarte, en Apamène (Syrie IIe), montre en effet, à côté d'une église (**B**) au pavement inauguré en 484, sous l'évêque Photios [113], une basilique parallèle (**A**), située un peu plus au nord et consacrée à saint Michel (**fig. 10**). Les mosaïques de cette dernière présentent deux inscriptions de dédicace, qui précisent qu'il s'agit d'un *michaelion* et font simplement état de notables et de donateurs locaux [114]. À l'ouest du *michaelion* (**A**), un baptistère attenant vient compléter l'ensemble (**C**). On ne s'étonnera pas de ce voisinage, eu égard au rôle de témoins et d'assistants du baptême que l'on reconnaît aux anges. Surtout, le *michaelion* (**A**) dispose d'un hypogée (**1**) qui paraît bien avoir servi de crypte et où un ou deux tombeaux faisaient apparemment l'objet d'une vénération particulière. On a retrouvé d'autre part un reliquaire, malheureusement anépigraphe, qui occupait probablement un emplacement réservé dans la mosaïque de la chapelle nord du *michaelion* (**A**). Le culte de martyrs, ou tout au moins de saints personnages, paraît ainsi étroitement lié à celui de l'archange Michel, auquel est dédié l'édifice [115]. Confirmation d'une certaine méfiance de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard du culte angélique : l'épigraphie du *michaelion* ne mentionne aucun évêque ou périodeute, à l'inverse de celle de l'église principale (**B**), dite aussi « sainte église de Dieu » [116]. Tout se passe donc comme si, à l'instar de Sévère, l'évêque du lieu et ses représentants avaient pris quelque distance vis-à-vis d'une dévotion pour les anges localement implantée, et qu'on avait voulu la tempérer, en y associant le culte de saints sans doute martyrs.

3. La représentation des anges

L'angélologie sévérienne comporte des implications d'ordre iconographique. La représentation des anges doit en effet obéir à certaines normes, conformément à leur nature, tout en symbolisant le rôle que jouent auprès de Dieu ces créatures servantes et spirituelles. Par définition, il ne saurait s'agir de portraits réalistes, mais essentiellement didactiques et signifiants pour l'entendement humain. « Ceux qui remplissent la fonction d'écuyer, qui portent la lance et qui sont armés, indique ainsi le prédicateur de *HC* 72, sont également appelés des anges de lumière, non parce qu'ils se trouvent sous des apparences semblables – ce qui est en dehors de la grossièreté du corps, en effet, est nécessairement aussi sans apparence – mais parce qu'ils sont vus et compris dans des inventions de l'esprit de cette manière, à savoir par ces appellations et ces actions connues parmi nous, afin qu'ils montrent la royauté et la puissance universelle de celui qui a le pouvoir, lequel est appelé tantôt le Seigneur des armées, tantôt le Seigneur Sabaoth : car "Sabaoth" se traduit par " des milices" » [117]. Il faut ainsi doter les figures angéliques d'attributs emblématiques, empruntés au lexique iconographique des royautés et des armées terrestres.

109. Canivet 1987, p. 289.

110. *CSP*, Jouanou, p. 144-145 : Περὶ τοῦ μὴ λατρεύειν ἀγγέλοις. Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλιπεῖν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν Ἐκκλησίαν αὐτοῦ, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθείη ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπεν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρείᾳ προσῆλθεν (*Qu'il ne faut pas pratiquer le culte des anges. Les chrétiens ne doivent pas abandonner la gloire de Dieu et son Église pour s'en aller invoquer les anges et faire des réunions en leur honneur ; cela est défendu. S'il y a donc quelqu'un qui s'adonne à cette idolâtrie occulte, qu'il soit anathème, parce qu'il a oublié notre Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu et qu'il a passé à l'idolâtrie*).

111. Canivet 1987, p. 289-290.

112. Brière, *PO*, t. 12, p. 86, l. 7-8 [7-9] : ܒܗܕܐ ܗܟܝܠ ܬܪܥܝܬܐ ܠܣܗ̈ܕܐ ܥܡ ܡ̈ܠܐܟܐ ܠܚܕܐ ܡܟܢܫܝܢܢ ܚܢܢ: ܐܝܟ ܕܠܥ̈ܒܕܐ ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܕܚܕ ܡܪܐ: ܘܕܐܬܟܢܫܘܢ ܚܕ ܟܢܫܐ ܪܚܡ ܐ̱ܢܫܐ ܘܪܚܡ ܐܠܗܐ.

113. Rey-Coquais, n° 3, *apud* Canivet 1987, p. 49.

114. *Ibidem*, n° 7, 9, p. 53-56.

115. Canivet 1987, p. 291.

116. Rey-Coquais, n° 3, *apud* Canivet 1987, p. 49 : ἡ ψήφωσις τῆς ἁγίας| τοῦ [Θε]οῦ ἐκκλησίας (*la mosaïque de la sainte église de Dieu*).

117. Brière, *PO*, t. 12, p. 76, l. 12[13]-77, l. 4[5] : ܡܫܡܠܝܢ ܐ̈ܦܩܠܝܛܐ: ܘܕܢܣܒܝܢ ܐ ܐܪܡܚܐ: ܗܢܘܢ ܕܐܦ ܛܟܣܐ[τάξις] ܕܣܦܛܪ̈ܐ [σπαθάροι] ܦܓܝܢ ܢܘܗܪܐ ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܡܬܩܪܝܢ: ܠܐ ܗܘ ܒܐܣܟܡܐ[σχῆμα] ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܗܘ ܓܝܪ ܕܠܒܪ ܡܢ ܥܒܝܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܡܢ ܟܠ ܦܘܪܣ ܒܠܐ ܐܣܟܡܐ[σχῆμα] ܐܝܬܘܗܝ: ܐܠܐ ܕܗܟܢܐ ܒܡܫܟܚܬܐ ܕܡܫܟܚܬܐ ܕܗܘܢܐ ܡܬܚܙܝܢ ܘܡܣܬܟܠܝܢ: ܒܗܢܝܢ ܕܝܢ ܫܡܗ̈ܐ ܘܣܘܥܪ̈ܢܐ ܗܠܝܢ ܕܝܕܝܥܝܢ ܠܘܬܢ: ܐܝܟܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܐܘܚܕܢܐ ܕܥܠ ܟܠ ܕܗܘ ܕܫܠܝܛ ܢܚܘܘܢ: ܗܘ ܕܙܒܢ ܡܪܐ ܚܝ̈ܠܘܬܐ ܡܬܩܪܐ ܙܒܢ ܕܝܢ ܡܪܝܐ ܨܒܐܘܬ: ܨܒܐܘܬ ܓܝܪ ܡܬܦܫܩܐ ܦܠܚ̈ܘܬܐ.

En revanche, l'essentielle subordination des anges à Dieu, leur créateur et Seigneur, implique qu'on refuse à leurs images les emblèmes de la puissance souveraine, comme le vêtement pourpre, le diadème ou le sceptre. « Mais la main des peintres, qui est insolente et qui est à elle-même sa loi, poursuit Sévère en se récriant, favorisant les inventions ou les imaginations païennes propres à l'idolâtrie et disposant tout pour son avantage, revêt Michel et Gabriel, ainsi que des princes ou des rois, d'une robe de pourpre et royale, les orne d'une couronne et met dans leur main droite la marque de l'autorité et du pouvoir universel » [118]. Il semble que le patriarche ait entrepris sur ce point, au moins dans sa prédication, une campagne de rectification dont le concile iconodule de Nicée II, en 787, se fait encore l'écho, reprenant à charge contre lui une ancienne accusation de Jean de Gabala : « Et il ne laissa même pas le culte des anges sans lui porter atteinte. Non, depuis la tribune, il haranguait souvent la foule et tentait de la persuader, jusque dans le sanctuaire du très saint Michel, que ce n'était pas des tenues de couleur pourpre mais blanche qui convenaient aux anges » [119]. L'interprétation iconoclaste qu'on donne alors aux consignes de Sévère semble bien un anachronisme [120] ; il reste que le contrôle extrême que celui-ci entend exercer sur la vénération des anges concerne au plus haut point le culte de leurs images.

Le blanc éclatant lui paraît en effet la seule couleur qui sied aux anges, celle des messagers de la Résurrection, symbolique de leur connaissance de Dieu. « Ceux qui apparurent aux femmes auprès du divin tombeau et annoncèrent les premiers la Résurrection, rappelle Sévère dans son *HC* 72, d'une manière également appropriée à la lumière de la connaissance de Dieu, qui resplendit dans la suite, apparurent revêtus de robes blanches et étincelantes » [121]. Donnée durant l'été qui suivit, *HC* 77, commentaire exégétique des évangiles de la Résurrection, dont le prédicateur entend justement démontrer la cohérence, insiste sur ce point. Les quatre textes s'accordent terme à terme, note le patriarche, sur la blanche clarté des émissaires du Christ ressuscité [122].

4. Signification

Précautions iconographiques et discipline du culte répondent à un danger réel, qui menace la christianisation dans le ressort d'Antioche. À l'origine, les anges procèdent en effet de la vieille théologie du paganisme sémitique, où le Bel-messager (*Melakh-Bel*) vient se substituer au dieu suprême, demeurant lui-même hors de l'atteinte des hommes [123]. C'est précisément une vénération détournée de son objet essentiel que Sévère redoute dans le culte angélique, et qu'il taxe d'idolâtrie. Il y a là une tendance orientale, héritière des plus anciennes croyances et qui appelle sa vigilance.

Il convient de remarquer à ce propos que les Syriens Porphyre et Jamblique ont introduit la notion angélique de substituts mystiques du Λόγος divin dans la doctrine néoplatonicienne [124]. Cette théorisation se fait au détriment du monothéisme strict, en dépit des prétentions affichées par les derniers sages païens à partager avec les chrétiens une même piété pour les serviteurs spirituels de la divinité. Après un préambule contre les Juifs, *HC* 72 s'ouvre pratiquement par une attaque de telles allégations : « Ceux [*i. e.* les philosophes] qui parurent après que la religion des chrétiens eut resplendi et brillé (…) ont essayé, en effet, d'emprunter quelques images à la vérité qui se trouve chez nous, afin de consolider leur propre opinion vaine et instable et leur erreur. C'est pourquoi, quand le Livre divin dit qu'il y a des anges et des archanges, des vertus et des puissances, des trônes et des dominations (…), ils se sont imaginé avoir trouvé une défense du polythéisme professé parmi eux (…). Ils adorent les anges, en effet, comme des dieux » [125]. Le regain que connaît, dans la Syrie des Ve-VIe siècles, le culte des anges, enraciné dans une longue tradition religieuse antérieure au christianisme, bénéficie donc d'une assise philosophique dont le patriarche d'Antioche ne méconnaît pas le danger.

Une influence concomitante, également dangereuse, provient du mazdéisme, où les anges assurent, comme chez les anciens Sémites, la fonction de ministres et de messagers nécessaires, la vraie forme de Dieu n'étant pas

118. Brière, *PO*, t. 12, p. 83, l. 12[13]-84, l. 2[2] : ܐܠܐ ܐܝܕܐ ܗܝ ܕܨܝܪ̈ܘܬܐ: ܕܡܪ̈ܚܐ ܘܡܢܗ ܢܡܘܣܬ [αὐτόνομος] ܢܦܩܬ: ܒܕ ܡܥܒܕܐ ܠܡܨ̈ܠܝܐ ܐܘ ܠܚ̈ܙܘܐ ܚܢܦܝܐ ܘܕܠܘܬ ܕܝܠܗ ܦܠܚܬܐ ܚܢܦܐ: ܘܟܠܡܕܡ ܡܛܠ ܝܘܬܪܢܐ ܡܬܦܪܢܣܐ: ܠܡܝܟܐܝܠ ܘܠܓܒܪܝܐܝܠ ܒܕܡܘܬ ܛܘܪ̈ܢܐ [τύραννοι] ܡܒܪܐ ܐܘ ܡ̈ܠܟܐ: ܒܐܣܛܠܐ [στολή] ܕܐܪܓܘܢܐ ܘܡܠܟܝܬܐ ܡܢܩܦܐ. ܘܒܟܠܝܠܐ ܡܨ̈ܒܬܐ ܠܗܘܢ: ܘܒܝܡܝܢܐ ܕܝܠܗܘܢ. ܐܬܘܬܐ ܕܫܘܠܛܢܐ ܘܐܘܚܕܢܐ ܗܘ ܕܥܠ ܟܠ ܦܢܝܬܐ.

119. *CPG* 7525, Mansi, t. 13, col. 184[B] : Καὶ οὐδὲ τὴν ἀγγέλων τιμὴν ἀλώβητον εἴασε. Πολὺν δὲ ἀεὶ λόγον ἐπὶ τοῦ βήματος ἑστὼς ἐποιεῖτο, καὶ τὸ πλῆθος ἐπειρᾶτο πείθειν ἐν αὐτῷ πολλάκις τῷ ἱερῷ τοῦ ἁγιωτάτου Μιχαὴλ, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἁλουργὰ τοῖς ἀγγέλοις ἱμάτια προσήκειν, ἀλλὰ λευκά.

120. Brock 1975, p. 53 ; Peers 2001, p. 74-78.

121. Brière, *PO*, t. 12, p. 79, l. 7-9 [7-11] : ܗܢܘܢ ܕܠܘܬ ܩܒܪܐ ܐܠܗܝܐ ܠܢܫ̈ܐ ܐܬܚܙܝܘ ܘܠܡܣܒܪܬܐ ܩܕܡܘ ܐܟܪܙܘ: ܗܢܘܢ ܕܐܦ ܠܫܘܡܠܝܬ ܠܢܘܗܪܐ ܕܝܕܥܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܟܢܐ: ܒܕ ܡܥܛܦܝܢ ܐܣܛܠܐ ܚܘ̈ܪܬܐ ܘܕܡܒܪ̈ܩܢ ܐܬܚܙܝܘ܀

122. Triffaux, *PO*, t. 16, p. 800 [798-800] : sur *Mt* 28,3 ; p. 822 : sur *Jn* 20,12 ; p. 830 : sur *Lc* 24,4 ; p. 836 : sur *Mc* 16,6 ; conclusion p. 844 : στολαῖς δὲ ἅπαντας ἠμφιεσμένους λευκαῖς (*tous [anges, hommes et jeune homme] étaient revêtus de robes blanches*).

123. Cumont 1915, p. 159-163.

124. Cumont 1915, p. 169-170.

125. Brière, *PO*, t. 12, p. 72, l. 13 [17] - 74, l. 3 [2]: ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܕܡܢ ܒܬܪ: ܕܕܢܚܬ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܫܘܒܚܬ ܘܐܙܠܓܬ ܒܗ: (…) ܡܢܣܝܢ ܓܝܪ: ܕܡܢ ܫܪܪܐ ܕܠܘܬܢ ܨܘܪ̈ܐ [εἰκόνες] ܡܒܪ ܢܣܒܘܢ: ܠܡܫܪܪܘ ܕܫܒܘܫܝܐ ܟܘܬܢܐ ܕܝܠܗܘܢ ܗܘ ܦܫܝܫܐ ܘܕܠܐ ܡܩܘܝܡܐ ܘܠܛܘܥܝܘܬܗܘܢ܀ ܡܛܠ ܗܢܐ ܟܕ ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡ̈ܠܐܟܐ ܘܪ̈ܝܫ ܡ̈ܠܐܟܐ ܐܡܪ ܕܐܝܬ: ܚܝ̈ܠܘܬܐ ܘܫܘ̈ܠܛܢܐ: ܡ̈ܘܬܒܐ ܘܡܪ̈ܘܬܐ: (…) ܐܣܒܪܘ ܠܗܘܢ ܕܫܝܓܪܘܬܐ [συνηγορία] ܐܫܟܚܘ: ܕܣܓܝܐܘܬ ܐܠܗ̈ܐ [πολυθεΐα] ܗܝ ܕܡܫܬܒܚܐ ܠܘܬܗܘܢ. (…) ܠܡ̈ܠܐܟܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܕܠܐܠܗ̈ܐ ܣܓܕܝܢ:

perceptible. L'idée d'une stricte hiérarchie des serviteurs divins, conçue sur le modèle de l'étiquette qui régnait à la cour des Grands Rois, semble toutefois plus spécifique du monde iranien [126]. Sévère n'aborde pas spécifiquement le problème d'une contamination, du moins à ce propos, mais l'archéologie la documente éloquemment. L'ensemble ecclésial de Ḥūarte dont on a vu combien il vérifiait à la fois les craintes des autorités ecclésiastiques concernant le culte des anges et leur dessein d'y associer la vénération des saints, comme le fait Sévère lui-même, avait été établi en effet sur le site d'un sanctuaire de Mithra. L'affaissement du sol de la nef de la basilique **B**, parallèle au *michaelion* (**A**), a très récemment mis au jour un caveau (**2**) orné de fresques caractéristiques [127] (**fig. 10**). Très peu de temps avant la construction d'une première église, à laquelle a succédé au vᵉ siècle celle de Photios (**B**), on y adorait donc encore une divinité d'origine perse et l'installation ultérieure, dans l'immédiate proximité, d'un sanctuaire de saint Michel peut apparaître ainsi comme la résurgence d'anciennes croyances, sur un lieu déjà imprégné de religiosité iranienne.

B. L'« iconoclasme » de Sévère

La question du culte et de la représentation des anges a conféré une actualité nouvelle au souvenir de Sévère dans la problématique iconoclaste du IXᵉ siècle. D'autres images avaient suscité la prévention du patriarche, entre 513 et 518, ainsi que celle de Philoxène de Mabboug, mais il apparaît que toutes ces suspicions tenaient surtout au souci de prévenir le retour de dévotions païennes.

1. Le dossier

L'*Actio V* du concile iconodule de Nicée II (787) cite contre Sévère le témoignage de Jean de Gabala, qui reproche au patriarche d'avoir strictement réglementé les représentations des anges [128]. La même session fait état d'une opposition, plus fondamentale encore, et apparemment plus radicale, de la part de Philoxène de Mabboug, rapportée par Jean Diakrinoménos : « Xénaïas prétendait en effet qu'il n'était pas licite de représenter les anges, qui sont des êtres incorporels, avec des corps (…) ; souvent donc il faisait déposer et détruire les images des anges » [129].

En 518, la supplique des clercs et des moines antiochiens à Jean II de Constantinople et à sa σύνοδος ἐνδημοῦσα fait aussi grief à Sévère d'avoir non seulement dilapidé les biens ecclésiastiques et fait fondre les vases sacrés [130], mais détruit encore des colombes en métal précieux, figurant l'Esprit-Saint : « Il s'est approprié, avec le reste, les colombes d'or et d'argent qui sont suspendues au-dessus des divines piscines et des autels, pour représenter le Saint-Esprit, déclarant qu'il ne fallait pas désigner celui-ci sous la forme d'une colombe » [131]. L'*Actio V* du concile de Nicée II reprendra les termes mêmes de cette accusation [132], dont la *Chronique de Se'ert* se fait aussi l'écho [133]. Également cité à Nicée II, Jean Diakrinoménos retient contre Philoxène de Mabboug une pareille hostilité à ces colombes symboliques, formulée de façon plus dogmatique : « Il dit d'ailleurs tenir pour puéril de figurer l'Esprit très saint et vénérable sous la forme d'une colombe, d'autant que la lettre de l'Évangile n'a rapporté nullement qu'il devint une colombe mais qu'il en prit un jour l'apparence. Puisque cette unique apparition n'était pas du tout substantielle, il ne convient aucunement [prétendait-il] aux hommes pieux de représenter l'Esprit-Saint par une image corporelle » [134].

2. Interprétation

L'hostilité du patriarche d'Antioche et du métropolite d'Euphratésie aux représentations des anges et aux symboles de l'Esprit-Saint fut interprétée longtemps, à la suite des Pères de Nicée II, comme l'expression d'une opposition dogmatique aux images, annonciatrice de l'iconoclasme byzantin [135]. Depuis, on a considéré que cette dernière querelle n'avait pas concerné particulièrement les provinces et les populations orientales de l'Empire du IXᵉ siècle, les mieux placées, en quelque sorte, pour recueillir une tradition syrienne qu'aurait perpétuée l'Islam [136]. En revanche, les positions de Sévère et

126. Cumont 1915, p. 163-165.

127. Gawlikowski 2000, 2001 et surtout 2007, notamment p. 341 et 361. Selon le fouilleur, l'abandon du *mithraeum* a pu se produire tout à la fin du IVᵉ ou au début du Vᵉ siècle, sa destruction serait imputable aux chrétiens et son programme décoratif témoigne d'une nette influence perse et mazdéenne.

128. *CPG* 7525, Mansi, t. 13, col. 184[B-C].

129. *CPG* 7509, Hansen, p. 155-156 : Μὴ γὰρ εἶναι θεμιτὸν ἔλεγεν ὁ Ξεναΐας ἀσωμάτους ὄντας ἀγγέλους σωματοποιεῖν καὶ ὡς ἐν μορφαῖς ἀνθρωπίναις ὑπάρχοντας ἐνσωμάτους τυποῦν (…). Πολλαχόθεν γοῦν ἀγγέλων μὲν εἰκόνας καταφέρων ἐξήλειφε. À rapprocher de cette autre appréciation de Jean Diakrinoménos, non expressément reprise à Nicée II, *CPG* 7509, Hansen, p. 155 : Ξεναΐας ὁ Φιλόξενος οὔτε Χριστοῦ τοῦ θεοῦ οὔτε ἀγγέλου ἐν ἐκκλησίᾳ συνεχώρει ἀνατίθεσθαι (*Xénaias-Philoxène ne consentait pas à ce que fussent suspendues les images du Christ Dieu ni celles d'un ange*). Théodore le Lecteur, Théophane le Confesseur et Georges Kédrénos recopient Jean Diakrinoménos. Voir De Halleux 1963, p. 88-89 ; Peers 2001, p. 71-74.

130. *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 60, l. 36 - p. 61, l. 5.

131. *CPG* 9329.6 (= 9202), Schwartz, p. 60, l. 38 - p. 61, l. 3 : Τὰς γὰρ εἰς τύπον ἁγίου πνεύματος χρυσᾶς τε ἀργυρᾶς περιστερὰς ὑπεράνω τῶν θείων κολυμβηθρῶν καὶ θυσιασατηρίων μετὰ τῶν ἄλλων ἐσφετερίσατο λέγων οὐ χρῆναι ἐν εἴδει περιστερᾶς ὀνομάζεσθαι τὸ ἁγίον πνεῦμα.

132. Mansi, t. 13, col. 184[A].

133. Scher, *PO*, t. 7, p. 121, l. 1-3 [120, l. 19 - 121, l. 3].

134. *CPG* 7509, Hansen, p. 156 : Εἰδέναι δὲ λέγει κἀκεῖνο, νηπιώδους εἶναι φρενὸς τὸ πλαστουργεῖν ἐν περιστερᾶς εἰδώλῳ τὸ πανάγιον καὶ προσκυνητὸν πνεῦμα καίτοι τῶν εὐαγγελικῶν οὐδαμῶς παραδεδωκότων γραμμάτων, ὅτι γέγονε περιστερὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλ᾽ὅτι ἐν εἴδει περιστερᾶς ὤφθη ποτέ˙ τὸ δὲ οἰκονομικῶς οὕτω πως ἐφάπαξ φανὲν οὐδαμῶς ἁρμόδιον τοῖς εὐσεβοῦσι σώματος εἴδωλον ποιεῖν.

135. Kitzinger 1954, p. 131 ; Grabar 1984, p. 96.

136. Pour une réfutation de cette interprétation ancienne, voir ainsi Desreumaux 1987, p. 73-79.

de Philoxène s'expliquent parfaitement dans la perspective de leur lutte continuée contre les résurgences païennes. On a vu le danger que le culte des anges représentait à cet égard. Leur condamnation des colombes figuratives de l'Esprit-Saint trouve plus vraisemblablement son origine dans une confusion possible avec l'oiseau sacré et emblématique, dans toute la Syrie du Nord, de l'ancienne déesse Astarté-Atargatis-Décerto-Aphrodite [137]. En Euphratésie, la ville de Hiérapolis (Mabboug) avait constitué le centre principal de ce culte [138], et la vigueur particulière que met son évêque métropolitain à formuler l'interdit se comprend assez bien pour cette raison.

Usant d'une autorité renforcée, conquise dans le combat christologique, Sévère d'Antioche entend consolider l'enracinement du christianisme en Orient. Son action nous renseigne du même coup sur l'ancien paganisme, hellène ou sémitique, qui se rencontre toujours à l'état résiduel, dans certains secteurs géographiques, ou subsiste dégradé en pratiques magiques et en superstitions que le patriarche dénonce. Au sein même du culte chrétien, des dévotions suspectes, comme celle des anges ou des icônes du Saint-Esprit, peuvent aussi garder sa trace. Quelques populations indigènes semblent demeurer enfin toujours peu perméables à la prédication chrétienne, ainsi les groupes arabes du désert syrien. La personnalité de Sévère, homme de culture classique mais qui se défiait des lettres grecques, de surcroît attentif aux questions linguistiques, le prédisposait à cet apostolat des derniers païens.

137. Honigmann 1951, p. 23-24 et n. 4 ; De Halleux 1963, p. 88-90 ; Brock 1975, p. 53-54.

138. Goosens 1943, p. 63, 116.

Conclusion

Les sources sévériennes et la documentation parallèle portent témoignage sur l'activité de l'évêque d'Antioche, en sa qualité de patriarche d'Orient, dans les années 512-518. Les impératifs du conflit christologique ont en effet conduit Sévère à préciser les prérogatives qu'il entendait exercer et à prendre les moyens d'affirmer l'autorité de son siège apostolique. Quadrillant le vaste territoire du diocèse oriental par des partisans qui l'informent des enjeux locaux ou relaient son action, contrôlant de plus ces adhésions depuis Antioche, Sévère rassemble les Églises du patriarcat antiochien dans sa communion théologique et sous sa juridiction très effective. Il emploie d'autre part cette autorité renforcée à poursuivre la christianisation des provinces de son ressort, en s'attaquant aux reliquats des anciens paganismes, et s'intéresse en particulier à la conversion des nomades arabes.

Les étapes de son entreprise suivent cependant les phases de la politique religieuse d'Anastase et les vicissitudes que connaît alors cette dernière. Les crises sectorielles que Sévère doit affronter dans plusieurs provinces soulignent cette correspondance. Le patriarche d'Antioche situe lui-même son action dans le strict cadre de l'Église impériale, recherchant autant l'union interne de son patriarcat que de pouvoir communiquer, de gré ou de force, avec les autres sièges apostoliques. Telle est en effet la logique de l'*Hénotique*. Le fait nouveau consiste en ce que certains adversaires, ainsi en Syrie IIe, semblent maintenant s'en détacher.

QUATRIÈME PARTIE

OPPOSITIONS ET DISSIDENCES

Introduction

La constitution de la communion sévérienne s'est heurtée à des oppositions qui, momentanément contenues ou soumises, vont persister souterrainement, donner lieu parfois à des révoltes ouvertes et préparer la chute finale du patriarche, désavoué par le nouveau pouvoir en 518. Dans sa prédication et sa correspondance, Sévère désigne ses adversaires dogmatiques, mais il stigmatise également, à la périphérie de la foi chrétienne, les présences juive et manichéenne en Syrie. Ses protestations complètent notre panorama de la situation religieuse que connaît la région au début du VIe siècle.

I

Les Juifs

Groupe religieux minoritaire, les Juifs du patriarcat oriental constituent par nature une communauté réfractaire à la pastorale de Sévère. La prédication des *HC* s'inscrit de plus dans une tradition patristique d'hostilité au judaïsme [1], singulièrement illustrée par la polémique de Jean Chrysostome contre les judaïsants, en 386-387 [2], ou par l'homélie métrique en langue syriaque attribuée à Isaac d'Antioche [3] et datée de la seconde moitié du vᵉ siècle. Parmi les contemporains de Sévère, il faut signaler Jacques de Saroug, qui compose aussi contre les Juifs six homélies métriques, vers 490-494 au plus tard, plus une septième, quelque vingt ans après, à l'époque de son accession à l'épiscopat de Batnai (Osrhoène) [4]. On a pu supposer toutefois un certain apaisement, à la fin du vᵉ siècle et au début du vɪᵉ, les débats relatifs à la réception du concile de Chalcédoine semblant alors accaparer toute l'énergie des polémistes chrétiens [5]. De fait, Sévère n'a pas donné lui-même de véritable sermon *aduersus Iudaeos* [6], mais il reste entièrement tributaire d'une théologie du mépris d'Israël en de fréquentes digressions dont il importe de vérifier si elles visent encore, au-delà du peuple biblique, réputé déchu de son élection divine, les communautés juives d'Antioche et d'Orient contemporaines du prédicateur.

I. L'ANTIJUDAÏSME THÉOLOGIQUE DE SÉVÈRE D'ANTIOCHE

L'argumentaire de Sévère à l'encontre des Juifs reprend des thèmes connus, dans la littérature chrétienne de langue grecque, depuis le *Dialogue avec Tryphon* de Justin martyr [7], et véhémentement développés chez les auteurs orientaux, à la suite d'Aphraate et d'Éphrem. Les homélies exégétiques (C) du patriarche invoquent ainsi le témoignage du Nouveau Testament pour dénoncer l'*incrédulité* (ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ) et la *perfidie* (ܢܟܝܠܘܬܐ) juives vis-à-vis de Jésus-Christ, alors que l'Ancien Testament y apparaît comme un miroir spirituel des vérités de la foi nouvelle, que les Juifs n'ont pas su reconnaître en raison d'un attachement trop exclusif à la lettre du texte biblique. Les principales célébrations de l'année liturgique fournissent donc au prédicateur autant d'occasions, dans ses *HC* du premier type (A), pour souligner cet aveuglement d'Israël et pour dénoncer son obstination.

A. L'aveuglement d'Israël

Les Juifs encourent le reproche principal de n'avoir pas reconnu le Messie en Jésus-Christ, par orgueil de leur propre élection, ni par conséquent sa nature de Verbe de Dieu. Dès son *HC* 7, la première homélie donnée pour la Nativité et saint Étienne, sans doute le 26 décembre 512, Sévère énonce ce grief, dont l'expression se fera bientôt récurrente : « Ce n'est pas un homme parmi beaucoup d'autres, comme ils le pensaient, qu'ils ont crucifié, mais le Verbe qui s'est fait chair et s'est fait homme pour nous, le Dieu de la Loi et des prophètes. » [8] Deux ans plus tard, dans son prône de Pentecôte, reporté en fait de huit jours, le 23 mai 514, il insiste encore sur cette erreur et sur la responsabilité qui

1. L'exposé de Simon 1964, qui concerne la période antérieure (135-425), demeure ici la référence essentielle, définissant les thèmes fondamentaux de l'argumentaire patristique à l'encontre du judaïsme. Voir en particulier le ch. VI, p. 189-213 : « La polémique antijuive. Son argumentation » ; le ch. VIII, p. 239-274 : « L'antisémitisme chrétien » ; le ch. XII, p. 394-431 : « Superstition et magie ». L'édition par Kazan de l'« Isaac of Antioch's homily against the Jews » comporte, à titre de commentaire, un utile historique de la polémique en langue syriaque intitulé : « The attitudes towards the Jews in Syriac literature » ; *OC* 46, 1962, p. 87-98 ; 47, 1963, p. 89-97 ; 49, 1965, p. 57-66. Parmi les travaux plus récents, on retiendra également : Screckenberger 1982 ; Wilken 1983 (notamment le ch. IV, p. 97-127 : « Fourth century preaching and the rhetoric of abuse ») ; Waegeman 1986 ; Déroche 1991, p. 275-297.

2. *CPG* 4327.

3. *PS* 35.

4. *PS* 39.1, Albert, p. 23.

5. Déroche 1991, p. 275.

6. Au moment de donner son homélie la plus engagée peut-être contre des pratiques juives, *HC* 79, qui censure l'usage des phylactères, à l'automne 515, et dénonce les interdits alimentaires, il déclare d'emblée que la lutte contre les hérétiques vient enfin de lui laisser quelque répit (et donc le loisir de passer à un autre sujet). On suppose qu'il rentre alors de Constantinople, où l'aurait fait appeler la révolte des évêques chalcédoniens de Syrie IIᵉ conjuguée aux menaces encore pressantes de Vitalien. Celles-ci se trouvent désormais écartées, et la dissidence des suffragants d'Apamée apparemment circonscrite. *HC* 79 ne saurait cependant relever tout entière de la catégorie des textes antijudaïques, répondant d'abord à une intention pédagogique et exégétique (C).

7. *CPG* 1076.

8. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 320 l. 30-32 [321, l. 30-32] : ܠܐ ܐܢܫ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܣܓܝܐܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܣܒܪܝܢ ܗܘܘ ܨܠܒܘܗ. ܐܠܐ ܠܡܠܬܐ ܗܘ ܕܐܬܒܣܪ ܘܐܬܒܪܢܫ ܡܛܠܬܢ. ܐܠܗܐ ܕܢܡܘܣܐ ܘܕܢܒܝܐ܀

incombe « aux Juifs, qui manquent de tout sens, et qui sont très perfides et aveuglés par le voile qui est sur leur cœur » [9]. Le 6 janvier 518, célébrant pour la dernière fois l'Épiphanie, il assène toujours à leur propos : « Ils sont devenus aveugles à l'égard de l'Évangile par suite de l'orgueil, de la jalousie et de l'incrédulité, en ne reconnaissant pas le Christ, au sujet de qui les prophètes avaient prophétisé d'avance » [10]. Cette cécité des Juifs les rend d'ailleurs incapables de comprendre le sens profond du martyre des jeunes Maccabées, annonciateurs des confesseurs chrétiens, précisait même le patriarche, quand il prononçait, dans leur sanctuaire, le panégyrique de ces précurseurs israélites de la vérité, le 1er août 514 [11].

Pour Sévère, la venue du Messie a rendu caduque l'ancienne élection d'Israël comme peuple de Dieu. Bien plus, c'est l'échec de celle-ci qui a conduit le Tout-Puissant à s'incarner en Jésus-Christ. L'homélie de Noël 515 comporte une longue démonstration en ce sens. « Il est avantageux, déclare notamment le patriarche, que nous apprenions aussi la cause pour laquelle il est descendu jusqu'à toute cette charité, car il la dit et la fait connaître très clairement : "Je me suis, dit-il, choisi Israël pour peuple parmi toutes les nations" [12], l'ayant conduit par la Loi, instruit par les révélations prophétiques et affermi par des prodiges et des miracles, afin que, par son intermédiaire, ce qui concerne la connaissance de Dieu passât aussi chez les autres hommes. Mais tout a abouti au résultat opposé. En effet, lorsqu'ils contestaient, résistaient, n'obéissaient pas, étaient appelés et ne répondaient pas, mais en arrivaient à l'erreur des démons, mon nom surtout était blasphémé parmi les nations. C'est pourquoi moi qui autrefois parlais par les prophètes, maintenant, voici, je suis présent, non pas auprès d'un seul peuple mais auprès de tous les hommes, de sorte que, par une disposition contraire, du fait de la vocation des nations, mon peuple connaisse mon nom. » [13] Un véritable renversement s'opère ainsi, et l'incarnation du Verbe signifie proprement que Dieu s'est détourné de son peuple pécheur, ainsi que l'avaient d'ailleurs annoncé les prophètes : « Dieu, parce qu'ils se sont révoltés contre lui, a détourné son visage loin d'eux, précise encore Sévère le jour de Pâques 514 ; cela, il l'a annoncé à l'avance par le prophète en disant : "Je ferai tourner leurs fêtes en deuils" [14]. » [15] Conséquence logique de cet abandon, la dispersion des Juifs vient confirmer la désaffection divine et donc la faute essentielle commise par Israël contre la foi, assure le patriarche dans sa cinquième catéchèse, le 22 mars 517 : « Maintenant que tout le peuple juif a blasphémé et agi d'une manière criminelle envers le Christ "qui avait parlé par les prophètes" [16], et cela bien qu'il ait un culte et un service [des autels], à ce qu'il lui semble, il va et vient et est dispersé sur toute la surface de la terre, sans avoir obtenu un seul miracle ou [une seule] prophétie [17] ».

Faute d'avoir reconnu le Messie, les Juifs demeurent fermés au sens véritable et spirituel de leurs Écritures, qu'ils s'obstinent pourtant à vénérer, alors qu'elles s'accomplissent en Jésus-Christ. Dans sa troisième catéchèse du 15 avril 515, Sévère précise : « Il se trouve aussi diverses paroles qui sont citées dans les livres de Moïse, contre lesquelles il n'y a rien à dire et qui couvrent les Juifs de confusion. Tantôt elles laissent entrevoir le Fils et le Verbe ; tantôt elles font également connaître en même temps le Saint-Esprit et fournissent par le pluriel une indication des trois hypostases dans un honneur égal et une gloire unique [18]. » Bien loin cependant de se rendre à ces évidences théologiques et scripturaires, les Juifs ont abusivement sollicité le texte de l'Ancien Testament, dans une lecture inverse de l'exégèse chrétienne. « Alors qu'ils irritaient Dieu à partir de cette Écriture, qu'ils leur aurait fallu reconnaître, ils mettaient le comble à l'ignorance et aux ténèbres, en invoquant partiellement les prophéties, comme c'est aussi le cas des hérétiques qui, à la manière juive, découpent les paroles inspirées de Dieu », déclare le patriarche dans son homélie

9. *HC* 48, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 318, l. 16-18 [319, l. 30-32] : [illegible]
10. *HC* 117, Brière, *PO*, t. 26, p. 348, l. 10-12 [12-15] : [illegible]
11. *HC* 52, Duval, *PO*, t. 4, p. 22-23 (péroraison). On remarquera que Sévère, après Jean Chrysostome, justifie *a posteriori* la transformation de la synagogue du Kérateion en *martyrion* chrétien. Voir Downey 1961, p. 448.
12. *Dt* 7,6 ; 14,2.
13. *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 407, l. 3-13 [5-16] : [illegible] Voir aussi, plus loin, p. 409, l. 8 [9] - 410, l. 1 [1].
14. *Tb* 2,6 ; *Am* 8,10.
15. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 92, l. 30-93, l. 2 [95, l. 1-3] : [illegible]
16. *He* 1,1.
17. *HC* 109, Brière, *PO*, t. 25, p. 777, l. 5-7 [4-8] : [illegible]
18. *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 22, l. 8-11 [10-15] : [illegible]

de la Mi-Pentecôte du 23 avril 514 [19]. La conception virginale de Jésus, rapportée en *Mt* 1,18-25, qui cite le verset d'*Isaïe* annonciateur de l'événement miraculeux [20], se voit ainsi contestée par eux, sous le prétexte spécieux d'une mauvaise tradition du texte prophétique : « Les Juifs infidèles, qui tordent ce qui est droit et qui en cela se dressent contre l'Esprit-Saint, s'indigne Sévère dans son sermon de Noël 515, disent que certains de ceux qui ont interprété les Livres divins ont transmis : "Voici, une jeune femme [concevra]", et non pas : "Voici, une vierge concevra !" » [21]

B. Le dépassement de la Loi

Pour le patriarche, l'inhumanation divine en Jésus-Christ frappe d'invalidité l'attachement scrupuleux des Juifs à la loi mosaïque, et singulièrement celui des pharisiens. Jésus accomplit en effet en sa personne une loi nouvelle et vivante, qui dépasse les clauses de l'ancienne alliance, et dont les prophètes avaient d'ailleurs annoncé l'avènement. L'homélie de Noël 512 montre justement que « par son discours excellent et divin, il amène les Juifs à ne pas rester figés et aveuglés par ce qui est écrit, mais à comprendre de façon spirituelle la Loi et les prophètes [22] ». Selon l'expression d'Isaïe, que rappelle Sévère en 516, toujours pour la fête de la Nativité, l'Évangile constitue bien un pacte nouveau et éternel qui se substitue au précédent, désormais caduc : « C'est bien convenablement qu'[Isaïe] a donné le nom de "tome neuf" [23] à l'Évangile, qui fut clairement écrit et prêché d'avance par les prophètes, qui est toujours jeune et ne vieillit jamais, au contraire de la lettre de la Loi écrite sur les tables, laquelle est tombée en désuétude. » [24] Il s'agit, au plan moral, d'un dépassement qualitatif : dans son sermon de l'Épiphanie 513, le prédicateur rappelle ainsi que l'Évangile ne condamne plus seulement le meurtre ou l'adultère, mais la colère et la concupiscence [25], et donc que Jésus-Christ « devait laisser reposer la pratique de la Loi, non pas en la détruisant, ni en légiférant à l'opposé, mais en la faisant pâlir et en l'éclipsant par l'éclat des commandements de l'Évangile (…), qu'il devait laisser dormir la Loi grâce à la législation évangélique, qui est plus parfaite » [26].

Dès lors, les anciennes prescriptions, les anciens interdits du *Lévitique*, objets de l'étroit ritualisme pharisien, ne répondent plus à aucune nécessité spirituelle. Dans son *HC* 79, à l'automne 515, Sévère déclare donc obsolètes et sans objet les règles alimentaires qui marquent la vie juive : « Le temps est arrivé, insiste-t-il, où nous allons ne plus nous soucier même de cet enseignement puéril et très grossier de la Loi relatif aux aliments (…) ; il est désormais superflu que nous fassions des recherches au sujet des variétés d'aliments. » [27] Plus loin, il rappelle d'ailleurs, non sans quelque acrimonie, que Jésus-Christ a qualifié de « "plante inconnue de Dieu" [28] les rameaux des traditions pharisiennes, qui restent dans la lettre d'une façon controversée, futile et inopportune, et non pas la Loi qui a été donnée par Dieu » [29]. Sévère en vient d'ailleurs à considérer que l'échec de celle-ci, premier dessein de Dieu, tient justement à la réglementation pharisienne qui, étroite et stérile, a méconnu le plan divin et finalement rendu nécessaire l'incarnation du Verbe en Jésus-Christ. Le 13 mars 515, son commentaire de la parabole du Bon Samaritain comporte en ce sens une interprétation allégorique et polémique de *Lc* 10,29-37, assimilant le voyageur attaqué à l'humanité pécheresse et les ministres du culte israélite, prêtre et lévite qui passent outre le blessé, à l'inefficace législation juive. « La Loi, explique-t-il, est le docteur du sacerdoce lévitique. Mais d'une part, elle vit [l'humanité], et d'autre part, elle manqua d'énergie et de

19. *HC* 46, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 302, l. 11-14 [303, l. 12-16] : ܟܕ: ܠܐܠܗܐ ܐܡܪܝܢ: ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܗܘ ܕܝܠܝܕ ܗܘ ܠܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܡܕܥ: ܠܐ ܝܕܥܬܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܘ ܘܫܡܥܬܐ: ܟܕ ܠܢܒܝܘܬܐ ܡܢ ܡܢܬܐ ܩܒܠܝܢ ܗܘܘ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܡܬܪܓܡܢܘ ܐܝܬ ܕܐܡܪ: ܕܝܗܘܕܐܝܬ ܢܦܩܘܢ ܠܟܠܗ ܢܫܢܩܬ ܡܢ ܐܠܗܐ:
20. *Is* 7,14 = *Mt* 1,23.
21. *HC* 83, Brière, *PO*, t. 20, p. 412, l. 8-11 : ܐܠܐ ܝܗܘܕܝܐ ܗܢܘܢ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ: ܘܕܠܬܪܝܨܐ ܡܥܩܡܝܢ: ܘܕܒܗܕܐ ܠܘܩܒܠ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܩܝܡܝܢ ܐܡܪܝܢ: ܕܐܢܫܝܢ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܦܫܩܘ ܠܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܕܗܐ ܥܠܝܡܬܐ ܐܫܠܡܘ: ܘܠܘ ܕܗܐ ܒܬܘܠܬܐ ܒܛܢܐ ܬܒܛܢ. Et le patriarche d'infirmer et de relever diverses occurrences vétéro-testamentaires se rapportant incontestablement à la virginité (*Dt* 23,27 ; *Jg* 21,11-12 ; *3 Reg* 1,1-4) dans les mêmes termes qu'*Is* 7,14. Sévère reprend ici, presque terme pour terme, une démonstration polémique traditionnelle qui remonte au moins à Justin martyr ; *Dialogue avec Tryphon*, c. 43, 8, Arachambault, t. 1, p. 194 [195 ; Gauché, p. 165] ; c. 67, 1, t. 1, p. 318 [319 ; 205] ; c. 71, 3, t. 1, p. 346 [347 ; 215] ; c. 84, 3, t. 2, p. 52 [53 ; 2333-234]. Il faut noter cependant la charge émotionnelle que revêt cette mise en cause – et sa dénonciation publique – dans une période de popularité du culte de la Vierge et de grande piété mariale.
22. *HC* 7, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 320, l. 26-29 [321, l. 28-32] : ܒܡܠܬܗ ܕܡܝܬܪܐ ܘܐܠܗܝܬܐ ܠܝܗܘܕܝܐ ܡܕܪܐ. ܕܠܐ ܢܩܘܡܘܢ ܘܢܬܩܒܥܘܢ ܠܘܬ ܟܬܝܒܬܐ. ܐܠܐ ܕܢܣܬܟܠܘܢ ܪܘܚܢܐܝܬ ܠܢܡܘܣܐ ܘܠܢܒܝܐ ܢܫܬܘܕܥܘܢ.
23. *Is* 8,1.
24. *HC* 101, Guidi, *PO*, t. 22, p. 254, l. 10 [12]-255, l. 1-[2] : ܠܦܢܩܝܣܐ ܡܢ ܚܕܬܐ: ܠܐ ܠܣܒܪܬܐ ܫܦܝܪ ܠܐܘܢܓܠܝܘܢ: ܕܡܢ ܢܒܝܐ ܢܗܝܪܐܝܬ ܩܕܡ ܐܬܟܬܒ ܘܩܕܡ ܐܬܟܪܙ. ܗܘ ܕܒܟܠܙܒܢ ܡܬܚܕܬ ܘܠܐ ܡܬܒܠܐ ܡܬܘܡ ܐܝܟ ܗܝ ܕܒܠܘܚܐ ܕܢܡܘܣܐ ܟܬܝܒܬܐ ܕܥܬܩܬ:.
Fragment grec original publié par Mai, *Scriptorum ueterum noua collectio*, t. 9, p. 726 : Καὶ καινὸν μὲν τόμον μάλα εἰκότως τὸ Εὐαγγέλιον προσηγόρευσεν, ὑπὸ τῶν προφητῶν ἐναργῶς προγραφὲν καὶ προαναφωνηθὲν, τὸ ἀεὶ νεάζον καὶ μηδέποτε γηράσκον, κατὰ τὸ ἐν πλαξὶ νομικὸν γράμμα παλαιωθὲν.
25. *Mat* 5,21-22 ; 27-28.
26. *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 356, l. 7-16 [357, l. 7-16] : ܘܙܕܩ ܗܘܐ ܠܡܫܝܚܐ ܠܡܫܠܝܘ ܠܢܡܘܣܐ: ܠܘ ܟܕ ܣܬܪ ܠܗ: ܘܐܦܠܐ ܟܕ ܣܘܥܪܢܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܢܡܘܣܐ ܦܟܗ ܘܐܚܫܟ. ܐܠܐ ܟܕ ܡܥܢܐ ܒܙܠܝܩܐ ܕܦܘܩܕܢܐ ܐܘܢܓܠܝܐ. (...) ܘܙܕܩ ܗܘܐ. ܕܟܕ ܡܫܡܠܝܐ ܢܡܘܣܐ ܐܘܢܓܠܝܐ ܕܡܝܬܪ ܡܫܡܠܝܐ ܢܫܠܝܘܗܝ ܠܢܡܘܣܐ:
27. Brière, *PO*, t. 20, p. 314, l. 2-12 [2-16] : ܐܠܐ ܕܙܒܢܐ ܐܬܐ ܗܘ: ܕܐܦ ܡܢ ܝܘܠܦܢܐ ܗܘ ܥܠܝܡܝܐ ܘܥܒܝܐ ܝܬܝܪ ܕܢܡܘܣܐ ܗܘ ܕܥܠ ܡܐܟܘܠܬܐ ܢܬܒܛܠ. (...) ܝܬܝܪܬܐ ܗܝ ܗܟܝܠ: ܗܝ ܕܥܠ ܫܘܚܠܦܐ ܕܡܐܟܘܠܬܐ ܢܒܥܐ.
28. *Mt* 14,13.
29. Brière, *PO*, t. 20, p. 318, l. 8 [8] - 10 [11] : ܢܨܒܬܐ ܕܝܢ ܕܠܐ ܝܕܝܥܐ ܠܐܠܗܐ ܩܪܐ: ܠܡܫܠܡܢܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܦܪܝܫܘܬܐ ܦܪܝܫܬܐ: ܗܠܝܢ ܕܒܐܬܪܐ ܕܡܬܥܣܩܢ ܠܥܠܡ ܕܠܐ ܦܐܝܐ ܘܡܬܚܪܝܢܘܬ ܒܟܬܝܒܬܐ: ܘܠܘ ܠܗ ܠܢܡܘܣܐ: ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܝܗܒ.

force, elle ne fut pas capable d'amener une guérison complète et elle ne releva pas [l'humanité] étendue à terre, et, ayant manqué d'énergie, elle partit nécessairement à la suite de [cette] démarche sans résultat. »[30] De même, le 11 février 518, il explique en *Jn* 2,1-11 l'épisode des Noces de Cana et loue en ces termes la perspicacité de Marie, qui « voyait que le vin, [c'est-à-dire] la parole doctrinale qui avait été donnée à la synagogue des Juifs, avait manqué parce que, comme des cabaretiers, ses docteurs, les princes des prêtres et les pharisiens, y mêlaient comme l'eau leurs propres enseignements faibles et humains »[31].

L'attachement des pharisiens de l'Évangile à la lettre d'une Loi dépassée – mais aussi bien, semble-t-il le légalisme talmudique – relève pour Sévère de l'obstination stérile. Dans son panégyrique de saint Jean-Baptiste, donné le 23 septembre ou le 14 novembre 513, il oppose l'interprétation mystique et spirituelle du sacerdoce selon Zacharie, qui engendra le Précurseur, à la routine des « Juifs incrédules, pour qui la Loi demeure sans voix, sans effet, sans efficacité et, comme pour des êtres stériles, sans fruits et sans enfants »[32]. Assez curieusement, *HC* 72, qui concerne surtout le culte des anges, dont le patriarche entend tempérer la vénération en y mêlant celle des martyrs, s'ouvre en fait, le 1er juin 515, sur une attaque frontale des Juifs, portés autrefois à l'idolâtrie[33], aujourd'hui fermés à l'intelligence du sens profond des Écritures. Le prédicateur évoque notamment « le Livre divin, qui est encore lu parmi les Juifs, mais qui n'est pas compris »[34], ajoutant que ces derniers « courent encore, de manière anachronique, vers le Livre de la Loi »[35]. Autant que les pharisiens des Évangiles, Sévère incrimine ici le judaïsme contemporain, qu'il fustige encore, à l'automne 515, pour son littéralisme incongru. « Parce qu'ils ont l'Écriture, déclare-t-il dans son *HC* 81, les Juifs pensent donc avoir la vie éternelle, alors qu'ils ne l'ont pas ; mais nous, parce que nous avons poursuivi l'intelligence de l'Écriture par la science qui est dans le Christ, nous obtenons par là la vie véritable et sans fin. »[36]

C. Verus Israel

On a reconnu que la prédication du patriarche concernant les Juifs relève de la conception assez traditionnelle du *Verus Israel* : puînée de la Synagogue, l'Église des nations se substitue à celle-ci, dans le plan de Dieu pour assurer le salut des hommes ; elle peut donc revendiquer plus légitimement que la première le surnom d'*Israel*, attribué selon la Bible à Jacob, après qu'il eut ravi son droit d'aînesse à Ésaü[37]. Dans la suite d'une abondante littérature patristique, quatre exégèses de Sévère abordent principalement ce thème.

Le 2 décembre 512, sa première homélie sur l'Annonciation commente justement l'histoire de Jacob et d'Ésaü. Pour dépourvue qu'elle soit d'originalité, l'explication de l'épisode est des plus claires : « Jacob de son côté préfigurait en lui le peuple de l'Église et celui qui [provient] des nations, en ce qu'il était né en second et qu'il avait reconnu Dieu après la Synagogue (…). Alors que l'Église est venue après la Loi et les prophètes et les a suivis, elle a reconnu comme Seigneur le Messie, que la Synagogue ne put reconnaître (…). C'est pourquoi aussi [la Synagogue] fut soumise à [l'Église], qui était [plus] petite et postérieure dans le temps. »[38]

Le dimanche des Rameaux suivant, c'est-à-dire le 31 mars 513, Sévère propose, dans le même esprit, une exégèse allégorique de l'épisode de l'entrée de Jésus à Jérusalem, monté sur un ânon[39]. Animal réputé impur selon la loi mosaïque, « cet ânon », explique le patriarche, « préfigurait le peuple croyant des nations. (…) Or notre Seigneur le Christ, d'une part, a détourné sa face du peuple indocile des Juifs (…) ; d'autre part, il s'est choisi le peuple des nations, qui n'avait [pas] été instruit par la Loi donnée par Dieu, [n']avait [pas] appris la distinction du bien et du mal. »[40] La vocation des nations païennes supplante ainsi l'élection d'Israël.

Dans le courant de l'hiver 517, Sévère donne son *HC* 107, toute exégétique, et commente en particulier, en *Mt* 15,24-28, le dialogue entre Jésus et la chananéenne dont il

30. *HC* 89, Brière, *PO*, t. 23, p. 107, l. 9[12]-11[16] : ܡܠܘܟܐ ܕܝܢ ܐܬܘܬܗ: ܢܡܘܣܐ ܕܡܘܫܐ ܗܝ ܠܘܬܐ. ܐܠܐ ܚܫ ܗܘ ܡܢ: ܐܫܬܠ ܕܝܢ. ܘܐܬܡܚܠ. ܘܠܘܬ ܐܣܝܘܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܠܐ ܣܦܩ: ܘܐܦܠܐ ܐܩܝܡܗ ܟܕ ܪܡܝܐ ܗܘܬ. ܘܟܕ ܐܫܬܠܝ ܐܠܨܐܝܬ ܐܙܠܬ: ܒܬܪ ܗܠܟܐ ܠܐ ܡܥܕܪܢܝܬܐ.
31. *HC* 119, Brière, *PO*, t. 26, p. 389, l. 2 [2] - 5 [6] : ܚܙܬ ܗܘܬ ܠܚܡܪܐ: ܕܝܢ: ܠܡܠܬܐ ܡܠܦܢܝܬܐ ܗܝ ܕܐܬܝܗܒܬ ܗܘܬ ܠܟܢܘܫܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ: ܡܛܠ ܗܝ ܕܐܝܟ ܩܦܘܠܐ ܐܝܬ ܡܠܦܢܝܗ ܪܒܝ ܟܗܢܐ ܘܦܪܝܫܐ: ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܝܠܗܘܢ ܡܚܝܠܬܐ ܘܐܢܫܝܬܐ: ܐܝܟ ܡܝܐ ܡܚܠܛܝܢ ܗܘܘ:
32. *HC* 32, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 398, l. 8-10 [399, l. 5-8] : ܟܕ ܠܐ ܡܗܝܡܢܘ ܝܗܘܕܝܐ: ܗܢܘܢ ܕܢܡܘܣܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܕܠܐ ܩܠܐ ܘܠܐ ܦܥܘܪܐ ܘܠܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ: ܘܐܝܟ ܕܒܥܩܪܬܐ: ܕܠܐ ܦܐܪܐ ܒܠܥܕ ܘܕܠܐ ܝܠܕܐ.
33. Le rapport avec la dévotion pour les anges, d'influence païenne, tient peut-être à ce que celle-ci a connu aussi une réelle popularité dans le judaïsme et dans le judéochristianisme anciens. Sévère dénoncerait ainsi quelque contamination, comme il le fait ensuite, en termes explicites, à propos de l'angélologie néoplatonicienne.
34. Brière, *PO*, t. 12, p. 71, l. 8[9-10] : ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ: ܗܘ ܕܐܦ ܠܘܬܗܘܢ: ܟܕ ܡܬܩܪܐ ܠܐ ܕܝܢ ܡܬܝܕܥ:
35. Brière, *PO*, t. 12, p. 72, l. 5 [7-8] : ܠܘܬ ܟܬܒܐ ܕܢܡܘܣܐ ܠܘ ܒܙܒܢܗ ܬܘܒ ܪܗܛܝܢ:
36. Brière, *PO*, t. 20, p. 347, l. 4 [5] - 6 [8] : ܝܗܘܕܝܐ ܡܢ ܚܫܒܘ ܒܗ ܒܟܬܒܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ: ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܐܝܬ ܠܗܘܢ: ܟܕ ܠܝܬ ܠܗܘܢ. ܚܢܢ ܕܝܢ ܟܕ ܠܘܬ ܗܘܢܐ ܕܟܬܒܐ ܒܝܕ ܝܕܥܬܐ ܕܒܡܫܝܚܐ ܪܕܝܢ: ܫܪܝܪܐ ܘܠܐ ܫܘܠܡ ܡܢ ܬܡܢ ܢܣܒܝܢ ܚܝܐ. C'est bien sûr le *Pentateuque* que Sévère désigne plus spécialement en second lieu.
37. *Gen* 25,29-34 ; 27,1-40.
38. *HC* 2, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 282, l. 33 - 284, l. 6 [283, l. 30 - 285, l. 6] : ܝܥܩܘܒ ܕܝܢ. ܠܥܡܐ ܕܥܕܬܐ ܘܠܗܘ ܕܡܢ ܥܡܡܐ. ܗܘ ܒܗ ܡܨܝܪ ܗܘܐ ܒܐܪܙܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܒܬܪܘܬܐ ܡܢ ܐܚܪܝܢ.. ܘܡܢ ܒܬܪ ܟܢܘܫܬܐ ܐܫܬܘܕܥ ܠܐܠܗܐ. (...) ܟܕ ܓܝܪ ܒܬܪ ܢܡܘܣܐ ܘܢܒܝܐ ܐܬܬ ܥܕܬܐ ܘܠܗܘܢ ܢܩܦܬ. ܠܡܫܝܚܐ ܡܪܝܐ ܐܫܬܘܕܥܬ. ܠܗܘ ܕܟܢܘܫܬܐ (...) ܡܛܠܗܢܐ ܐܦ ܐܫܬܥܒܕܬ ܠܗܝ ܕܙܥܘܪܬܐ ܘܐܚܪܝܬܐ ܒܙܒܢܐ.
39. *Mt* 21,1-10 ; *Mc* 11,1-11 ; *Lc* 19,28-38 ; *Jn* 12,12-16.
40. *HC* 20, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 46, l. 30-48, l. 10 [47, l. 30-49, l. 10] : ܒܥܝܠܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܣܢܝܐ: ܠܥܡܐ ܡܗܝܡܢܐ ܗܘ ܕܡܢ ܥܡܡܐ ܡܨܝܪ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ.(...) ܐܠܐ ܡܪܢ ܡܫܝܚܐ: ܡܢ ܥܡܐ ܡܢ. ܗܘ ܠܐ ܡܬܛܦܝܣܢܐ ܕܝܗܘܕܝܐ ܐܗܦܟ ܐܦܘܗܝ: (...) ܠܥܡܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܢ ܥܡܡܐ ܓܒܐ ܠܗ: ܗܘ ܕܠܐ ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܝܗܝܒ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܬܪܐ ܗܘܐ ܘܠܐ ܠܦܘܪܫܐ ܗܘ ܕܛܒܬܐ ܘܕܒܝܫܬܐ:

guérit le fils. Celle-ci symbolise bien sûr l'Église des nations, bénéficiaire de l'enseignement divin qu'ont dédaigné les Juifs. « Elle a mangé le pain de la parole de la sagesse, explique le patriarche, le pain de la parole de la science et, pour parler simplement, le [pain] qui s'entend et se diversifie à la fois avec les dons de l'Esprit saint, cette chananéenne, cette chienne, celle qui a besoin d'une miette, celle dont la foi est grande, tandis que les Juifs ont entendu la parole qui les a dépouillés de tout cela : "Le royaume de Dieu vous sera enlevé, et il sera donné à un peuple qui en produira les fruits" [41]. En effet, c'est d'une grande foi qu'avait besoin vraiment le grand mystère de la piété, et non pas de la [foi] juive et petite. Il appelle "royaume de Dieu" le [royaume] où il faut que l'intelligence même produise du fruit, ainsi que toute la richesse de l'Esprit qui se trouve dans les Livres divins et qui s'en est allée passer chez la chananéenne et l'Église qui [est] d'entre les nations, [richesse] dont elle a produit également le fruit, [à savoir] "trente, soixante et cent mesures" [42], tandis que les Juifs se sont enfoncés dans la lettre sans [produire] de fruit. » [43]

Le choix par Dieu des nations païennes, mais ferventes, et son rejet d'Israël, étroitement légaliste et incrédule, inspire enfin l'explication allégorique du passage de *Lc* 7,36-50, « sur la prostituée, c'est-à-dire la pécheresse » [44], donnée pendant l'hiver 518. Sévère explique que le pharisien (Simon), au cœur dur et mesquin, symbolise le peuple juif, fermé par orgueil à l'enseignement divin. La dilection de Jésus s'adresse au contraire à la pécheresse, qui manifeste son amour et sa contrition par la prodigalité d'un vase de parfum et par les larmes du repentir, en une nouvelle figure de l'Église des nations.

Le patriarche marque chaque fois le renversement qui dépouille Israël de sa prétention héréditaire à la sainteté et exalte au contraire les nations, en dépit de leur paganisme originel. En 516, *HC* 94, donnée par Sévère à propos de la généalogie du Christ, en *Mt* 1,1-17, résume très clairement cette conception polémique : « De même que pour les Juifs, la perfection de leurs premiers pères n'a été d'aucun profit, lorsqu'ils n'ont pas reçu l'Évangile, de même à ceux qui ont cru parmi les nations, l'idolâtrie ancestrale n'a causé aucun tort, lorsqu'ils ont couru auprès du Christ, ou plutôt elle a montré également qu'ils étaient très bien éprouvés et les a faits enfants d'Abraham. » [45]. La théologie historique qui se dessine ainsi n'accorde bientôt à l'ancienne religion israélite, à ses règles et à ses sacrifices sanglants, qu'un rôle plutôt secondaire dans l'économie du salut, au mieux celui d'une médiation ou d'une pierre d'attente [46].

D. Dépréciation des Juifs

Cet antijudaïsme théologique et argumenté n'est pas exempt d'invectives, expression d'un véritable antisémitisme chrétien [47], qui concerne aussi bien les Juifs du VIe siècle que les contemporains du Christ. L'accusation de déicide commis sur la personne de Jésus revient à cet égard avec insistance dans la bouche de Sévère. Dès l'homélie du sacre (**n° 3**), le patriarche assimile à ce crime l'erreur des eutychiens, en termes non équivoques : « Ceux qui entretiennent de pareils blasphèmes ne diffèrent en rien des Juifs qui ont crucifié le Seigneur. » [48] On a vu que, peu après, le prône donné sur la Nativité et saint Étienne, reprend le grief [49]. Le sermon de Pâques, du 30 mars 514, comporte aussi cette attaque : « Ils ont crucifié le Christ pour avoir blasphémé et transgressé la Loi. » [50] Le Vendredi saint constitue bien évidemment l'occasion la plus naturelle pour rappeler un tel forfait. En 513, le patriarche présente ainsi une explication particulièrement polémique du cri de Jésus au mont des Oliviers, en *Lc* 22,42 [51] : « Ce refus de la coupe a préparé aussi l'excuse impudente des Juifs, car ils disaient : "S'il n'avait pas manifesté ce refus [de la coupe], nous n'aurions pas péché en crucifiant celui qui a couru à la souffrance et qui l'a saisie volontairement". » [52]

D'une façon générale, le prédicateur des *HC* ne manque pas de faire valoir que « tout le peuple des Juifs a blasphémé

41. *Mt* 21,43.
42. *Mc* 4,8.
43. *HC* 107, Brière, *PO*, t. 25, p. 691, l. 8 [9] - 692, l 3 [5] : ܐܟ݂ܠܬ݂ ܠܠܚܡܐ ܕܡܠܬܐ ܕܚܟ݂ܡܬܐ: ܠܚܡܐ ܕܡܠܬܐ ܕܝܕܥܬܐ: ܘܦܫܝܛܐܝܬ ܠܡܐܡܪ: ܗܘ ܕܥܡ ܡܘ̈ܗܒܬܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܫܬܡܥ ܐܟܚܕܐ ܘܡܬܦܠܓ: ܗܝ ܟܢܥܢܝܬܐ: ܗܝ ܟܠܒܬܐ: ܗܝ ܕܣܢܝܩܐ ܠܦܪܬܘܬܐ: ܗܝ ܕܗܝܡܢܘܬܗ̇ ܪܒܐ: ܟܕ ܝܗ̈ܘܕܝܐ. ܠܒܪܬ ܩܠܐ ܗܝ ܕܡܫܠܚܐ ܐܢܘܢ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܫܡܥܘ: ܕܬܫܬܩܠ ܡܢܟܘܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ: ܘܬܬܝܗܒ ܠܥܡܐ ܕܥܒܕ ܦܐܪ̈ܐ ܕܝܠܗ̇. ܟܠܗ ܓܝܪ ܗܝܡܢܘܬܐ ܪܒܬܐ ܣܢܝܩ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܒܫܪܪܐ ܐܪܐܙܐ ܪܒܐ ܕܚܣܝܘܬ ܕܝܠܬܐ: ܘܠܘ ܠܗ ܗܝ ܝܗܘܕܝܬܐ ܘܙܥܘܪܬܐ. ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܩܪܐ: ܠܗܝ ܕܟܕ ܙܕܩ ܠܗ ܠܗܘܢܐ ܕܢܥܒܕ ܦܐܪܐ: ܘܠܟܠܗ ܥܘܬܪܐ ܕܪܘܚܐ ܗܝ ܕܣܝܡ ܒܟܬ̈ܒܐ ܐܠܗ̈ܝܐ: ܘܠܘܬ ܟܢܥܢܝܬܐ ܘܥܕܬܐ ܕܡܢ ܥܡ̈ܡܐ ܥܒܪ ܦܢܐ: ܗܝ ܕܐܦ ܦܐܪ̈ܘܗܝ ܐܝܬܝܬ: ܒܬܠܬܝܢ ܘܒܫܬܝܢ ܘܒܡܐܐ: ܟܕ ܝܗ̈ܘܕܝܐ: ܕܠܐ ܦܐܪ̈ܐ ܐܬܛܡܫܘ ܠܘܬ ܟܬܝܒܬܐ܀
44. *HC* 118, Brière, *PO*, t. 36, p. 357-374 : ܥܠ ܐܢܬܬܐ ܗܝ ܕܡܬܟܬܒܐ ܠܘܬ ܠܘܩܐ: ܙܢܝܬܐ ܐܘ ܕܝܢ ܚܛܝܬܐ܀
45. Brière, *PO*, t. 25, p. 57, l. 9 [10] - 13 [16] : ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܠܝܗ̈ܘܕܝܐ: ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܘܬܪܬ ܐܢܘܢ ܓܡܝܪܘܬܐ ܗܝ ܕܐܒܗ̈ܝܗܘܢ ܩܕ̈ܡܝܐ: ܟܕ ܠܐ ܩܒܠܘ ܠܐܘܢܓܠܝܘܢ: ܗܟܢܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܥܡ̈ܡܐ ܗܝܡܢܘ: ܘܠܐ ܡܕܡ ܗܢܝܬ ܐܢܘܢ ܕܚܠܬ ܦܬܟܪ̈ܐ ܗܝ ܐܒܗܝܬܐ: ܟܕ ܠܘܬ ܡܫܝܚܐ ܪܗܛܘ. ܡܟܝܠ ܕܝܢ ܐܦ ܚܘܝܬ ܒܚܝܪ̈ܐ ܛܒ ܐܢܘܢ: ܘܒܢ̈ܝܐ ܠܐܒܪܗܡ ܥܒܕܬ ܐܢܘܢ܀
46. Voir en particulier *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 785. Une telle dépréciation théologique ne présente rien d'original dans la pensée patristique. On peut relever cependant un ton assez différent chez le contemporain Philoxène de Mabboug, qui écrit au contraire à un baptisé venu du judaïsme, le félicitant du privilège qu'il détient de pouvoir réaliser ainsi, au double plan charnel et spirituel, la vocation d'Israël ; *Ep. spir. IV*, Albert, p. 47
47. Comme l'observait Simon pour la période antérieure ; Simon 1964, p. 393-431.
48. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, § 19, p. 262, l. 1-2 [263, l. 1-2].
49. *HC* 7, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 320, l. 30-32 [321, l. 30-32].
50. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 92, l. 28-29 [93, l. 28-29] : ܨܠܒܘ ܗܢܘܢ ܠܡܫܝܚܐ: ܐܝܟ ܕܠܡܓܕܦܢܐ ܘܥܒܪ ܥܠ ܢܡܘܣܐ.
51. Πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ᾽ἐμοῦ (*Père, si tu le veux, éloigne de moi cette coupe*).
52. *HC* 22, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 96, l. 10-14 [97, l. 9-12] : ܦܘܚܡܬ ܕܝܢ ܐܛܝܒܬ ܡܥܠܠܬܐ ܗܝ ܕܡܢ ܟܣܐ. ܐܦ ܠܡܚܣܐ ܒܪܘܚܐ ܡܪܘܚܐ ܕܝܗ̈ܘܕܝܐ. ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܓܝܪ. ܐܠܘ ܠܐ ܚܘܝ ܕܡܫܬܐܠ ܗܘܐ: ܕܠܐ ܚܛܝܢ ܕܨܠܒܢܝܗܝ ܠܗܘ ܕܗܘ ܪܗܛ ܥܠ ܚܫܐ: ܘܩܒܠܗ ܨܒܝܢܐܝܬ ܠܗ܀

et agi d'une manière criminelle envers le Christ » [53], que ceux-ci méritent donc les qualificatifs de *meurtriers* (φονεῖς) et d'*homicides* (μιαιφόνοι) [54]. Dans son sermon du 2 (ou 3) février 513, donné pour la célébration de la Θεοτόκος, Sévère dépeint d'ailleurs les angoisses de cette mère, qui « vivait journellement avec les Juifs meurtriers » [55]. En 516, l'homélie sur la généalogie du Christ évoque même l'hypothèse de son assassinat aux mains de tels impies : « Car si, dès le commencement, les Juifs, qui étaient des meurtriers à l'égard de tout sang religieux, avaient connu la virginité et la conception qui [est] du Saint-Esprit, de toute nécessité, ils auraient tué la Vierge elle-même et ils auraient fait beaucoup de maux. » [56] Fondamentalement, en effet, déclare ailleurs le patriarche, « le peuple juif est jaloux et combat contre Dieu » [57], « la race des Juifs combat contre Dieu, prête pour le blasphème » [58].

De nombreuses allégations dépréciatives accompagnent donc l'évocation des Juifs dans la prédication sévérienne. Leur *sottise* (ܫܛܝܘܬ ܗܘܢܐ/ܠܐ ܗܘܢܐ) et leur *arrogance* (ܪܘܚܘܬܐ) expliqueraient leur aveugle obstination en présence de Jésus-Christ [59]. Leur *hypocrisie* (ܡܣܒ ܒܐܦܐ) et leur *tromperie* (ܡܛܥܝܢܘܬܐ) [60], leur *méchanceté* (κακουργία) [61], leur *cruauté* (ܒܪܝܡܘܬܐ) et leur *dureté* (ܩܫܝܘܬܐ) [62] supposées suscitent tour à tour l'indignation du patriarche. Discontinus mais récurrents, ces jugements négatifs, portés d'abord à l'encontre des acteurs des Évangiles, n'en révèlent pas moins la persistance d'un climat de méfiance et de tension, entre chrétiens et Juifs, dans l'Orient du VI[e] siècle.

II. PRÉSENCE JUIVE, PRATIQUES JUDAÏSANTES

En dépit de la conception patristique, toujours illustrée par Sévère, et qui définit comme une aberration théologique la survie du judaïsme, celui-ci s'est fortement constitué, entre les II[e] et V[e] siècles, par la codification talmudique et la stricte définition de ses pratiques communautaires, exerçant ainsi sur l'extérieur un pouvoir d'attraction, qui nourrit à son tour l'antisémitisme chrétien [63]. Hostilité théorique et crainte devant la vitalité et la concurrence juives expliquaient déjà, quelque cent vingt-cinq ans plus tôt, la prédication de Jean Chrysostome contre les judaïsants d'Antioche [64]. Les préventions sévériennes documentent à leur tour le judaïsme syrien du vie siècle [65].

A. Présence juive à Antioche

Au-delà des allusions, de portée assez générale, que l'on a pu relever dans telle ou telle *HC*, la troisième catéchèse, du mercredi saint 15 avril 515, comporte une indication passablement circonstanciée de la présence de Juifs parmi les auditeurs du patriarche. Son instruction des catéchumènes portant alors sur le mystère de la Trinité, Sévère se fonde sur différents passages de l'Ancien Testament, censés attester par avance cette donnée de la foi chrétienne. « J'ai développé [ces passages] dans mon discours, enchaîne-t-il, afin que ce qui est dit convienne également à ceux qui parmi les Juifs et les Samaritains sont instruits de la parole de la piété, et que cela ne leur soit pas complètement étranger et inacceptable ; car l'instruction saisit et approche chacun d'après ses propres pensées. Il y a, en effet, un grand nombre de témoignages [tirés] des prophètes et des autres livres de l'Ancien Testament qui établissent et montrent la notion de la sainte Trinité » [66]. Le prédicateur paraît bien révéler ainsi que des Juifs et des Samaritains se trouvent dans l'assistance, peut-être même au nombre des catéchumènes, attraction et prosélytisme jouant alors dans un sens défavorable au judaïsme antiochien, sous sa forme rabbinique [67] ou samaritaine [68].

53. *HC* 109, Brière, t. 25, p. 777, l. 5-6 [4-5] : ܥܒܕ ܟܠܗ ܒܡܐ ܕܩܛܘܠܐ ܘܐܪܫܥܘ: ܠܘܬ ܡܫܝܚܐ
54. *HC* 77, Triffaux, *PO*, t. 16, p. 840, 846 [uniformément rendus par ܩܛܘܠܐ en syriaque ; Kugener, p. 841, 847].
55. *HC* 14, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 406, l. 4-5 [407, l. 4-5] : ܥܡ ܝܗܘܕܝܐ: ܩܛܘܠܐ ܟܠ ܝܘܡ ܡܬܗܦܟܐ ܗܘܬ:
56. *HC* 94, Brière, *PO*, t. 25, p. 69, l. 9-12 [11-15] : ܐܠܘ ܓܝܪ ܡܢ ܫܘܪܝܐ: ܝܗܘܕܝܐ ܗܢܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܩܛܘܠܐ: ܠܟܠ ܕܡܐ ܕܐܢܫܐ ܕܚܠܝ ܐܠܗܐ: ܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܠܒܬܘܠܘܬܐ ܘܠܒܛܢܐ ܗܝ ܕܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ: ܡܢ ܟܠ ܦܘܣ ܩܛܠܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܠܒܬܘܠܬܐ: ܘܣܓܝܐܬܐ ܒܝܫܬܐ ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ.
57. *HC* 90 (= quatrième catéchèse, 30 mars 516), Brière, *PO*, t. 23, p. 139 l. 14-140, l. 1 [1-2] : ܥܡܐ ܚܣܡܐ ܘܡܩܪܒܐ ܥܡ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܝܗܘܕܝܐ
58. *HC* 98, Brière, *PO*, t. 25, p. 153, l. 10 [13] : ܓܢܣܐ ܗܘ ܕܝܗܘܕܝܐ ܢܟܐ: ܥܡ ܐܠܗܐ ܘܡܛܝܒ ܠܘܬ ܓܘܕܦܐ
59. Voir *HC* 18, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 10 [11] ; *HC* 107, Brière, *PO*, t. 107, p. 684.
60. Voir *HC* 107, Brière, *PO*, t. 25, p. 684.
61. Voir *HC* 77, Triffaux, *PO*, t. 16, p. 814.
62. Voir *HC* 110, Brière, *PO*, t. 25, p. 786.
63. Phénomène bien mis en lumière par Simon 1964, ainsi p. 316-355 : « Le prosélytisme juif ». Cette fascination n'implique pas cependant, de la part des autorités rabbiniques, un programme missionnaire délibéré en direction des chrétiens ; voir Will-Orrieux 1992.
64. *CPG* 4327 ; voir Wilken 1983, p. 66-94.
65. Données complémentaires réunies par Geider 1991 (sources talmudiques) ; Roth-Gerson 2001 (épigraphie).
66. *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 29, l. 9-14 [10-16] :: ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܢܦܩܬ ܒܡܠܬܐ:: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܗܢܘܢ ܕܡܢ ܝܗܘܕܝܐ ܘܡܢ ܫܡܪܝܐ ܡܬܬܠܡܕܝܢ ܡܠܬܐ ܕܫܘܦܪܐ ܕܕܚܠܬ ܐܠܗܐ: ܢܫܘܘܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܠܫܡܥܬܐ ܗܠܝܢ ܕܡܬܐܡܪܢ: ܘܠܐ ܐܟܣܢܝܐ ܟܠ ܟܠܗ ܘܠܐ ܡܬܩܒܠܢܝܬܐ: ܐܦ ܓܝܪ ܠܟܠܢܫ ܡܢ ܬܪܥܝܬܐ ܕܝܠܗ ܡܬܠܡܕܢܘܬܐ ܠܒܟܐ ܘܡܩܪܒܐ: ܣܓܝܐܐ ܓܝܪ ܕܝܢ ܣܗܕܘܬܐ ܕܡܢ ܢܒܝܐ ܘܡܢ ܟܬܒܐ ܐܚܪܢܐ ܕܕܝܬܩܐ ܥܬܝܩܬܐ: ܕܡܩܝܡܢ ܘܡܚܘܝܢ ܠܗ ܠܡܠܬܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ.
67. Pour la période antérieure, les sources talmudiques documentent abondamment la communauté antiochienne ; voir Krauss 1902, p. 38-45 ; Kraeling 1932, p. 153-159 ; Downey 1961, p. 447-449 ; Wilken 1976, p. 70-74 ; Brooten 2000, p. 31-36 ; Geider 1991, p. 93-107. La synagogue dédiée aux frères Maccabées, où Sévère donnera son *HC* 52, devient cependant un lieu de culte chrétien vers 380 ; voir Bikerman 1951, p. 80 ; Ziadé 2006, p. 114-123. Au VI[e] siècle, plusieurs indices confirment une présence juive dans un contexte encore moins favorable. Ainsi, le 9 juillet 507, au témoignage de Malalas, les Verts incendient la synagogue de Daphné, sur l'emplacement de laquelle Sévère inaugurera, le 18 juin 513, un *martyrion* de saint Léonce (*HC* 27) ; Malalas, Thurn, p. 324, l. 75-84. L'inscription *IGLS* 3/1, n° 770 (= Roth-Gerson 2001, n° 73), datable au VI[e] siècle, comporte peut-être un formulaire juif.

B. L'affaire de Béroia (Syrie Ire)

Partiellement conservées, deux lettres de Sévère à Antonin de Béroia signalent une affaire grave impliquant la communauté juive alépine, où semblent lésés les intérêts, matériels ou spirituels, de l'Église locale. L'évêque en a référé à son métropolite, dont il reçoit ainsi réponse en deux missives [69]. « Que les impudences des Juifs impies soient au-delà de tout pardon, lui écrit notamment le patriarche, et propres à émouvoir toute âme, même placide, et à susciter en elle une juste colère, pour peu qu'elle soit instruite des enseignements de la religion, voilà qui est évident et manifeste » [70]. Il attire cependant l'attention d'Antonin sur la nécessité de punir les seuls coupables, sans prononcer de châtiment collectif, signe qu'il s'agit bien d'un forfait engageant des Juifs en tant que tels : « Nous devons aussi avoir en tête, précise Sévère, le commandement de Moïse qui dit : "Les pères ne seront pas mis à mort pour leurs fils, ni les fils pour leurs pères. Chacun sera mis à mort pour son propre péché" [71]. » [72] Il faut cependant sévir, insiste-t-il, car il y va de la cause de Dieu : « Aucun châtiment n'est assez sévère, assure-t-il, pour l'arrogance des Juifs » [73]. Et de citer à l'appui trois passages scripturaires qui font obligation de venger le Seigneur offensé [74], ce qui ne laisse plus aucun doute sur le caractère sacrilège du crime imputé aux Juifs. « Tous ceux qui ont pris part à la faute, à mon sens, doivent subir un châtiment, conclut Sévère, afin que la mesure revête un caractère exemplaire pour ceux qui oseraient agir de même à l'avenir. » [75]

Les détails de l'affaire et la nature exacte de ce crime demeurent obscurs. La procédure assez curieuse dont usent Antonin et Sévère, en cette occasion, permet cependant d'en deviner les contours. Il apparaît en effet que l'évêque de Béroia écrivit simultanément au métropolite antiochien et à son oncle, le patrice Calliopios (?), personnage de rang illustre et lieutenant du *magister utriusque militiae per Orientem* (Hypatios). L'ordre public paraît donc en cause, soit que les Juifs y aient attenté et qu'Antonin veuille les châtier par la force armée, soit, plus vraisemblablement, qu'il cherche à se mettre à couvert de son parent, avant de venger l'intérêt de son Église, sans trop d'égard pour la législation impériale, qui protège malgré tout la Synagogue et réglemente la justice pénale. Or, Sévère et Calliopios ont pris langue, conférence informelle du type de celle qui a pu réunir le métropolite et le *comes Orientis* à propos du moine Nonnos de Séleucie de Piérie (**n° 53**). Il s'agit donc apparemment de contourner les tribunaux civils [76]. Les deux dignitaires, ecclésiastique et militaire, conviennent du principe qu'il faut en effet sévir, mais s'en rapportent bien sûr à l'évêque du lieu pour les modalités. « Sachant donc que tel est notre sentiment sur la question, écrit Sévère, faites votre devoir avec l'aide de Dieu, même si nous semblons ensuite écrire d'une manière qui va plus loin dans le sens de la concession ou qui soit plus ambiguë, tout en ne faisant pas apparaître de contradiction entre nous. Je dis cela ayant en tête certains qui manifestent, à leur avis, philosophie et clémence à l'endroit des forfaits commis contre le Christ. » [77] En clair, Antonin a carte blanche mais, entachée de quelque illégalité, son action répressive pourra se voir officiellement désavouée, pour la forme, en cas de protestation des autorités régulières.

Nous nous trouvons donc en plein contexte de polémique antijuive, l'ordre public paraît menacé et Sévère entend ménager les autorités. On se souvient que, le 9 juillet 507, les Verts d'Antioche avaient incendié la synagogue de Daphné au cours d'une émeute fermement réprimée par le *comes Orientis* Irénée Pentadiastès [78]. Ici encore, l'affaire présente un caractère vraisemblablement sacrilège, et le métropolite engage son suffragant à en tirer vengeance. On peut ainsi songer aux événements d'Immonnestar, survenus cent ans plus tôt, en 414. Dans cette bourgade de Syrie Ire, sise entre Antioche et Qennešrin (Chalcis) [79], les Juifs, rapporte

68. La communauté samaritaine connaît une notable expansion à l'époque proto-byzantine, au moins jusqu'aux révoltes de 529 et 555, durement matées sous Justinien. L'épigraphie de Tyr donne plusieurs inscriptions qui documentent sa présence en Phénicie maritime ; voir Rey-Coquais 1977, n° 168 (épitaphe de la nécropole) ; *Id.* 2006, n° 136 (texte l'hippodrome qui y marquerait la place réservée aux Samaritains). Son établissement à Antioche semble donc tout à fait plausible en 515.

69. *SL*, Brooks, I, 15-16, p. 66-70 [60-63]. La teneur de ces lettres et leur tonalité, très hostile au judaïsme, sont simplement signalées par Liebeschuetz-Kennedy 1988, p. 86 et n. 131, et Geider 1991, p. 130.

70. *SL*, Brooks, I, 15, p. 66, l. 11 - 15 [60, l. 4-8] : ܕܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܬܬܡܪܚܘ: ܠܡܪ̈ܚܘܬܐ ܪ̈ܫܝܥܐ ܠܥܠ ܡܢ ܟܠܗ ܫܘܒܩܢܐ ܐܢܝܢ: ܘܕܠܟܠ ܢܦܫܐ ܐܦ ܠܗ̇ܝ ܕܠܐ ܡܬܬܙܝܥܢܝܬ ܐܝܬ ܠܗ̇: ܐܬܬܙܝܥܘܬ ܕܝܢ ܟܐܢܬܐ ܕܡܬܚܡܬܐ ܗܘܝ̈ ܕܝܘܠܦܢܗ̇ ܕܚܠܬܐ: ܦܩܝ̈ܚܢ ܘܓ̈ܠܝܢ ܠܗ̇ ܐܝܬ ܚܡܬܐ ܟܐܢܬܐ. ܕܝܕܝܥܐ ܗܘ ܘܓܠܝܐ.

71. *Dt* 24,16.

72. *SL*, Brooks, I, 15, p. 67, l. 16-19 [61, l. 6-10] : ܐܦ ܦܘܩܕܢܗ ܕܡܘܫܐ: ܐܡܝܢ: ܐܬܗܘܐ ܠܢ ܒܬܪܥܝܬܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ. ܕܠܐ ܢܡܘܬܘܢ ܐܒܗ̈ܐ ܚܠܦ ܒ̈ܢܝܐ. ܘܐܦܠܐ ܒ̈ܢܝܐ ܢܡܘܬܘܢ ܚܠܦ ܐܒܗ̈ܐ. ܐܠܐ ܟܠܢܫ ܒܚܛܗܗ ܢܡܘܬ.

73. *SL*, Brooks, I, 15, p. 67, l. 9-11 [60, l. 24-25] : ܠܐ ܡܣܦܩ ܒܫܘܢܩܐ ܟܠ ܚܠܦ ܡܪܚܘܬܐ ܗܘ ܠܘܬ ܫܘܒܗܪܗܘܢ ܕܝܗܘܕ̈ܝܐ.

74. *Ps* 138,21 (*SL*, Brooks, I, 15, p. 67 [61]) ; *Rom* 12,19 (*SL*, Brooks, I, 16, p. 69 [62]) ; *He* 10, 28-29 (*SL*, Brooks, I, 16, p. 69 [62-63]).

75. *SL*, Brooks, I, 16, p. 69, l. 19 - 23 [63, l. 2-5] : ܘܗܟܢ ܓܝܪ ܐܝܟܢܐ ܕܠܝ: ܡܬܚܙܝܐ. ܕܢܬܕܝܢܘܢ ܬܘܒ ܢܘܡܘܣܐ ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܫܬܘܬܦܘ ܒܗ ܒܣܟܠܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܐܚܪ̈ܢܐ ܗܘ ܕܢܬܠ. ܬܘܒܢܐ ܢܬܚܙܐ ܣܝܒܪܬܐ ܬܗܘܐ ܗܝ ܕܡܬܬܪܕܝܢܐ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܡܢ ܠܡ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܠܡܣܥܪ.

76. Rappelons que la théorie du *for ecclésiastique* ne sera vraiment adoptée que sous Justinien. Bien que l'Église de Béroia soit partie en cause, Antonin ne peut donc régulièrement connaître lui-même de l'affaire.

77. *SL*, Brooks, I, 16, p. 69, l. 23 - 70, l. 7 [63, l. 6-13] : ܟܕ ܗܟܝܠ ܗܘܕܐ ܝܕܥ: ܕܐܝܬܝܗ̇ ܡܢܝܢܘܬܢ ܒܗܢܐ ܨܒܘܬܐ. ܕܒ̈ܢ ܗܘ ܕܘܠܝܐ ܕܐܬܪܒܝ ܟܕ ܬܥܒܕ ܠܟ ܐܠܗܐ. ܘܐܦ ܟܕ ܕܢܒܥܬ ܒܟܬܒܐ ܐܘ ܚܒܝܒ ܒܡܬܪܦܝܢ ܠܡܦܠܚ ܡܢ ܒܪܬ ܩܠܝ. ܒܪܡ ܕܝܢ ܒܕ ܡܬܪܕܝܢ ܡܢ ܗܘܝ ܕܢܬܪܐ ܦܘܠܩܢܐ ܕܢܦܫ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܡܪܬ. ܡܛܠ ܐܢܫܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܚܫܒܝܢ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܘܪܚܡܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܝܟ ܕܡܬܚܫܒܝܢ. ܒܐܝܠܝܢ ܕܐܬܬܡܪܚܘ ܥܠ ܡܫܝܚܐ.

78. *PLRE* 2, p. 625 : Irenaeus qui et Pentadiastes 5. Jean Malalas, Thurn, p. 324, l. 75-84. Les Juifs avaient apparemment partie liée avec la faction des Bleus. Ce « pogrom » avant la lettre entraîna l'interdiction des courses de l'hippodrome jusqu'en 513, moins par souci de prévenir d'autres représailles de ce type, semble-t-il, que pour venger l'affront fait alors aux autorités. Downey 1961, p. 505-506 ; Jarry 1968, p. 297-298 ; Cameron 1976, p. 150 ; Geider 1991, p. 107 ; Alpi 2006, p. 239-240.

79. Dussaud 1927, p. 220, 227-232 ; X,A, 1 ; XIV, B, 2.

l'historien Socrate [80], auraient célébré Pourim en crucifiant un enfant chrétien par dérision. La rumeur de ce crime rituel avait suscité une violente émotion populaire [81]. Au début du VIe siècle, si les théologiens s'inquiètent surtout des querelles christologiques, il ne faut pas exclure non plus de telles manifestations et violences sociales. La destruction de la synagogue de Daphné, bientôt remplacée par le *martyrion* de saint Léonce, ou la transformation en église de celle de Gérasa (Arabie), un peu plus tard [82], illustrent assez les fortes tensions judéo-chrétiennes. Une présence juive paraît cependant se maintenir à Béroia, documentée par l'archéologie [83].

C. Pratiques judaïsantes

1. Les azymes (ἄζυμα/ܦܛܝܪ̈ܐ)

L'ultime raison de l'hostilité des prédicateurs chrétiens, celle de Jean Chrysostome comme celle de Sévère d'Antioche, tient à l'attraction exercée sur leurs propres fidèles par les pratiques juives. Intérêt réel pour le judaïsme ou seulement vertus magiques prêtées à ses rituels, il s'agit à leurs yeux de coupables inclinations. Dans son *HC* 79, donnée à l'automne 515, en une saison de célébrations juives [84], l'insistance mise par le patriarche à souligner le caractère périmé des interdits alimentaires de la Loi mosaïque marque peut-être son dépit de voir des chrétiens participer aux festivités de la Synagogue. Le dimanche de Pâques 514, de façon très explicite, il avait aussi vertement tancé les consommateurs de *mazot*, « qui mangent les azymes des Juifs, qui leur ont été envoyés » [85]. Il s'agit là, tonnait-il alors, d'« une impiété plus grande que tout » [86]. « Et toi, s'écriait-il encore, en une apostrophe rhétorique, tu manges leur pain de tristesse, [toi] qui as été jugé digne de manger le pain du ciel et de rougir tes lèvres du sang de l'immortalité ! (…) Cette transgression de la loi, en effet, plus grande que celle des canons sacrés, est mérite un châtiment ! » [87] De fait, le synode de Laodicée de Phrygie, dès le IVe siècle, avait expressément censuré ces compromissions par ses canons 37 [88] et 38 [89], auxquels Sévère paraît bien se référer ici.

2. Les phylactères (φυλακτήρια/ܦܘܠܐܩܛܪ̈ܝܐ)

Le port de phylactères, objets de piété fixés sur le corps au moyen de bandelettes ou de lacets, en guise d'amulettes, se rattache directement à celui des *téfilim* israélites, dont il dérive. Pour ce motif essentiel, Sévère consacre également une part de son *HC* 79 à en condamner l'usage [90], qu'il fait remonter aux pharisiens, d'après *Mat* 23,5 [91]. « Il faut que nous nous éloignions et des traditions des pharisiens et encore de ce qui leur ressemble, déclare-t-il. C'est d'elles que descendent généalogiquement soit ces [objets] appelés φυλακτήρια ou "amulettes qui préservent", soit ces courroies liées et attachées à l'aide de κράσπεδα ou fils de lin, que quelques personnes pendent à leur cou ou à d'autres membres [92]. » Sous une apparente dévotion, se cache d'ailleurs quelque pratique magique et répréhensible, dont les Juifs se font les promoteurs complaisants, par l'exemple qu'ils donnent de cet usage suspect [93].

80. *Histoire ecclésiastique* VII, 16, 2, Maraval, p. 60-62 [61-63].
81. Krauss 1902, p. 46 ; Kraeling 1932, p. 159 ; Downey 1961, p. 460 ; Geider 1991, p. 122.
82. L'inscription de dédicace de la basilique chrétienne issue de cette transformation donne la date de 530-531. Voir Geider 1991, p. 612 ; Michel 2001, p. 251-255 (avec rappel de la bibliographie antérieure).
83. Trois degrés taillés dans le basalte ont ainsi été découverts dans la mosquée al-Ḥayyāt, sur l'emplacement ou à proximité d'une synagogue restaurée au Moyen Âge, sans doute d'origine byzantine. Datables au VIe siècle, ces marches appartenaient à un βῆμα caractéristique et permettaient d'accéder à la plate-forme de lecture. La synagogue de Beth Alpha (Palestine IIe) a livré un parallèle contemporain. Voir Sukenik 1932, p. 53 ; Sauvaget 1941, p. 60 ; Geider 1991, p. 127-128.
84. La date précise de *HC* 79 demeure inconnue, mais elle se situe entre le 6 septembre et le 18 novembre 515, quand sont respectivement données les *HC* 78 et 80. Le mois hébraïque de *tišrī* se place aussi dans l'intervalle, avec les fêtes majeures de *roš ha-šana*, les 1-2 *tišrī* (24-25 septembre), *yom kipūr*, le 10 *tišrī* (3 octobre), et *sukot*, les 15-23 *tišrī* (8-16 octobre). Voir Mahler 1916, p. 536, 618.
85. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 92, l. 27 [93, l. 28] : ܡܐܟܠܝ ܦܛܝܪ̈ܐ ܕܝܗܘܕܝܐ ܕܡܫܬܕܪܝܢ ܠܗܘܢ ܐܟ݂ܠܝܢ. Voir Simon 1964, p. 415 : « La dévotion populaire juive a vu dans les azymes de précieux talismans, que l'on conserve d'une Pâque à l'autre, et que l'on vend à l'occasion aux masses crédules du dehors ».
86. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 92, l. 25-26 [93, l. 26] : ܕܐܝܬ ܠܗ ܪܘܫܥܐ ܕܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠ ܪܒ܀
87. *HC* 43, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 94, l. 2-6 [95, l. 3-7] : ܐܢܬ ܕܝܢ܆ ܠܠܚܡܐ ܐܟܝܠܐ ܕܝܠܗܘܢ، ܐܟܠ ܐܢܬ: ܗܘ ܕܠܠܚܡܐ ܫܡܝܢܝܐ ܐܫܬܘܝܬ ܠܡܐܟܠ: ܘܠܡܣܡܩܘ ܠܣܦܘܬܐ ܕܝܠܟ ܒܕܡܐ ܕܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ: (…) ܒܕܡܐ ܕܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ: (…) ܕܐܦ ܗܕܐ ܥܒܪ. ܕܒܬܪ ܢܡܘܣܐ ܕܝܬܝܪ ܗܝ ܐܝܬܝܗ̇: ܡܢ ܩ̈ܢܘܢܐ ܩܕ̈ܝܫܐ. ܒܕܡܘܬ ܕܒܪܢܫܐ ܡܬܒܥܢܐ܀
88. *CSP*, Jouanou, p. 146 : Περὶ τοῦ μὴ ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν ἑορταστικὰ δέχεσθαι. Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν τὰ πεμπόμενα ἑορταστικὰ λαμβάνειν, οὐδὲ συνεορτάζειν αὐτοῖς (*Qu'il ne faut pas accepter les cadeaux de fête des Juifs ou des hérétiques. On ne doit pas accepter des Juifs ou des hérétiques aucun cadeau de fête, ni célébrer des fêtes avec eux*).
89. *CSP*, Jouanou, p. 146 : Περὶ τοῦ μὴ ἄζυμα χριστιανοὺς ἐσθίειν. Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν ἢ κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν (*Que les chrétiens ne doivent pas manger d'azymes. On ne doit pas accepter des Juifs des azymes, ni communier à leurs impiétés*).
90. Brière, *PO*, t. 20, p. 296 : ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܕܬܠܝܢ ܒܠܘܬܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܦܘܠܐܩܛܪ̈ܝܐ ܐܘ ܚܢܬ ܡܛܪ̈ܢܐ܀ (*Contre ceux sur qui* [pendaient] *des objets appelés phylactères ou amulettes*).
91. Πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα (*C'est ainsi qu'ils font bien larges leurs phylactères et bien longues leurs franges*).
92. Brière, *PO*, t. 20, p. 320, l. 1-5 [1-5] : ܘܗܘ ܕܝܢ ܕܐܦ ܡܢ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܝܫܐ ܢܬܪ̈ܚܩ: ܘܐܦ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܗܠܝܢ ܕܡ̈ܝܢ. ܗܠܝܢ ܕܡܢܗܘܢ: ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܦܘܠܐܩܛܪ̈ܝܐ ܐܘ ܚܢܬ ܡܛܪ̈ܢܐ ܢܬܠܝܢ ܒܫܘܠܡܐ: ܐܦܘܗܝ ܕܦܬܝܐ ܕܡܬܬܪ̈ܟܢܝܢ ܘܡܬܐܣܪܝܢ ܒܟܪ̈ܘܣܦܕܐ ܐܘ ܒܚܘ̈ܛܐ ܕܟܬܢܐ: ܢܣܒܝܢ ܐܢܫܝܢ ܬܠܝܢ ܒܨ̈ܘܪܝܗܘܢ ܐܘ ܒܗܕ̈ܡܐ ܐܚܪ̈ܢܐ. Selon *Mat* 23,5, Sévère disitingue ici les phylactères ou *téfilim*, d'une part, et les franges ou *tsisith*, de l'autre, qui pendent des châles de prière juifs (*taleth*).
93. Le prestige magique qui s'attache aux phylactères israélites a souvent suscité la réprobation des Pères de l'Église, ainsi Jérôme (*CPL* 620, *Ep.* 75, 3, *PL*, t. 22, col. 687) ou Jean Chrysostome (*CPG* 4424, *Hom. in Matt.* 72, 2, *PG*, t. 58, col. 669). Voir à ce propos Simon 1964, p. 413-414 ; Wilken 1976, p. 65 ; Vakaloudi 2000, p. 203.

Il faut donc absolument lui préférer des procédés d'intercession résolument chrétiens, pense le prédicateur, comme l'onction d'huile sanctifiée par le contact de reliques, qui procure protection licite et efficace contre les atteintes du corps ou de l'esprit [94]. « Ce qu'il est permis de faire bien et qui peut présenter un tel avantage, pourquoi le fais-tu donc avec péché et avec dommage, interroge Sévère, en prenant plaisir aux bandelettes et aux κράσπεδα ou lacets qui sont autour de la main et autour du cou ? » [95] D'inspiration juive, les divers phylactères risquent en effet de passer pour de vulgaires talismans, quand même leur origine ne serait pas en soi coupable. « Toi peut-être, en effet, ajoute le patriarche, c'est après les avoir reçus des saints que tu les suspends sur toi ; mais d'autres [les suspendent] sur eux, après les avoir reçus d'une invention diabolique et d'une incantation » [96]. Le 18 février 518, dimanche d'ouverture du Carême, Sévère revient sur le sujet, en termes des plus clairs : « Il faut nous réveiller également pour cela et fuir au loin ceux qui promettent d'user d'incantations contre les maladies ou contre les ulcères et de suspendre et d'attacher au cou ou au bras ou à un autre membre ces [objets] dits φυλακτήρια ou amulettes pour la protection, même s'ils ont une apparence de piété, de peur que, cherchant la santé du corps, nous ne soyons malades aussi dans l'âme [97]. » Ici encore, Sévère s'inspire des termes d'un interdit prononcé à Laodicée de Phrygie [98].

III. LES JUIFS ET LE CONFLIT CHRISTOLOGIQUE

Une double chronologie définit les rapports entre les Juifs et les chrétiens dans la période de réception du concile de Chacédoine. Sur la plus longue durée, les phases aiguës de la controverse christologique se traduisent par un certain sommeil de l'antijudaïsme des théologiens, mais il ne s'ensuit pas nécessairement une accalmie de l'hostilité populaire à l'endroit des Juifs. Dans le débat théologique entre chrétiens, les courtes séquences d'apaisement relatif voient refleurir au contraire les proclamations *aduersus Iudaeos*, comme peut l'illustrer ponctuellement, fin 515, *HC* 79. Il reste que la référence au judaïsme demeure toujours très présente à l'esprit des polémistes, qui assimilent volontiers aux Juifs leurs propres adversaires dogmatiques. Sévère n'y manque pas lui-même, tandis que quelques Juifs paraissent, d'autre part, avoir physiquement participé à tel épisode du conflit.

A. Identification des Juifs avec les adversaires dogmatiques

Sévère qualifie de « Juifs » tous les adversaires qui lui paraissent attenter à la nature divine du Christ, non sans quelque logique purement théologique d'ailleurs, suivant en cela une habitude polémique bien établie chez les écrivains ecclésiastiques [99]. D'une façon générale, se trouvent de la sorte traités les exégètes contradicteurs, accusés de forcer le sens des Écritures, *à la façon des Juifs* (ܝܗܘܕܐܝܬ) eux-mêmes [100], qui se refusent à lire dans l'Ancien Testament l'annonce, pourtant obvie, de l'incarnation du Verbe divin. Dans sa troisième catéchèse du 15 avril 515, le patriarche use ainsi pour clôturer son instruction trinitaire de la formule suivante : « Tu éviteras la pauvreté des Juifs et de Sabellius, qui restreignent la divinité à une seule personne et à une seule hypostase [101]. » Confondant les deux natures de Jésus-Christ, divine et humaine, les eutychiens rejoignent à ses yeux l'impiété juive, puisqu'en cela ils méconnaissent aussi l'inhumanation de Dieu, et le prédicateur d'établir un parallèle entre ces deux blasphèmes dès *HC* 1 (**n° 3**) [102]. Coupables de l'erreur inverse, les chalcédoniens se voient accusés pour leur part de nier la divinité de Jésus-Christ, comme avant eux les nestoriens, autre façon de ressembler aux Juifs impies et incrédules. Dans la même homélie du sacre (**n° 3**), Sévère les traite ainsi de « nouveaux Juifs » [103]. Le dogme des deux natures, réputé « nestorien », reçoit chez lui l'appellation

94. *HC* 79, Brière, *PO*, t. 20, p. 321, l. 2-3 [1-2] ; voir **fig. 7**.
95. *HC* 79, Brière, *PO*, t. 20, p. 321, l. 3-6 [2-5] : ܠܡܢܐ ܗܟܝܠ ܠܗܘ ܡܟܐ ܕܫܠܝܛ ܠܡܥܒܕܗ ܫܦܝܪ: ܘܠܡܐܬܪ ܢܘܬܪܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ: ܥܡ ܚܛܝܬܐ ܘܥܡ ܚܘܣܪܢܐ ܥܒܕ ܐܢܬ ܠܗ: ܟܕ ܒܦܣܩܝܬܐ ܚܕܐ ܐܢܬ: ܘܒܟܪܘܣܦܕܐ ܐܘ ܒܚܒܠܐ ܗܢܘܢ ܕܚܕܪ ܐܝܕܐ ܘܚܕܪ ܩܕܠܐ.
96. Brière, *PO*, t. 20, p. 321, l. 6-6 [5-8] : ܐܢܬ ܓܝܪ ܟܒܪ: ܟܕ ܡܢ ܩܕܝܫܐ ܢܣܒܬ: ܬܠܐ ܐܢܬ ܥܠܝܟ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ: ܡܢ ܠܘܬܟܐ ܫܐܕܢܝܐ. ܘܡܢ ܠܘܬܟܐ ܫܐܕܢܝܐ. ܘܡܢ ܠܘܚܫܬܐ.
97. *HC* 120, Brière, *PO*, t. 29, p. 78, l. 23-27 [79, l. 27-30 - 81, l. 1] : ܐܦ ܠܘܬ ܗܕܐ ܕܢܬܬܥܝܪ ܙܕܩ: ܘܕܢܪܚܩ ܠܪܘܚܩܐ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܡܫܬܘܕܝܢ ܕܠܚܫܝܢ: ܥܠ ܟܘܪܗܢܐ ܐܘ ܥܠ ܫܘܚܢܐ: ܘܡܩܛܪܝܢ ܐܘ ܒܨܘܪܐ ܐܘ ܒܕܪܥܐ ܐܘ ܒܗܕܡܐ ܐܚܪܢܐ: ܗܠܝܢ ܘܩܛܪܝܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܐܡܪܝܢ ܦܘܠܐܩܛܪܝܐ ܐܘܟܝܬ ܡܛܠܬܐ ܕܢܛܘܪܬܐ: ܐܦ ܐܣܟܝܡܐ ܕܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ: ܕܕܠܡܐ ܟܕ ܚܠܝܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ: ܢܟܪܗ ܢܦܫܢ ܐܦ ܒܢܦܫܐ:
98. Canon 36. *CSP*, Jouanou, p. 145 : Περὶ τῶν ἐπῳδαῖς ἢ φυλακτηρίοις χρωμένων.῞Οτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶ ναι ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅτινά εἰσι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν. Τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν (*De ceux qui font usage d'incantations ou de phylactères. Les clercs consacrés et les clercs inférieurs ne doivent pas être sorciers, ni magiciens, ni astrologues, ni fabriquer ce qu'on nomme des amulettes, qui sont des chaînes pour leurs âmes ; ceux qui en portent, nous ordonnons qu'ils soient jetés hors de l'Église*).
99. Wallace-Hadrill 1982, p. 20 : « Not only Chrysostom but Christian writers at large applied the term "Jews" to any Christian who was thought to have denigrated the divine status of Christ ».
100. Voir ainsi *HC* 18, Brière-Graffin, *PO*, t. 18, p. 10 [11] (*Sur les Quarante martyrs*, donnée le 9 mars 513) ; *HC* 46, Brière-Graffin, *PO*, t. 35, p. 302 [303] (*Sur la Mi-Pentecôte*, donnée le 23 avril 514).
101. *HC* 70, Brière, *PO*, t. 12, p. 19, l. 1-2 [1-2] : ܡܢ ܡܣܟܢܘܬܐ ܝܗܘܕܝܬܐ ܘܕܣܒܠܝܘܣ ܬܬܪܚܩ: ܕܠܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܚܕ ܩܢܘܡܐ ܟܪܝܐ ܠܐܠܗܘܬܐ. Le monarchianisme patripassien de Sabellius ne conçoit pas en effet le Fils indépendamment du Père. On remarquera au passage combien Sévère paraît informé des querelles théologiques propres à l'Occident latin.
102. Brière-Graffin, *PO*, t. 38, § 19, p. 262 [263].
103. *HC* 1, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, § 14, p. 260 [261].

de « coupure juive » [104], de « couteau juif de Nestorius » [105], de « division juive de deux natures après l'union divine et ineffable » [106]. Le 29 décembre 514, reprenant par son *HC* 64 le sermon donné à Cyr contre Théodoret (*HC* 59), alors qu'il s'adresse à un auditoire antiochien soupçonné lui-même de sympathies chalcédoniennes, le patriarche conclut en ces termes : « Réveillez-vous donc, ô vous, et sachez désormais que vous-mêmes vous tombez sur vous-mêmes, que vous déraisonnez sur un point capital et certain, en disant que celui qui a été crucifié pour nous est un homme pur et simple, et que vous blasphémez et parlez comme les Juifs [107]. » L'argument possède une vertu disqualifiante et, bien sûr, hautement polémique. En 518, les partisans du patriarche en fuite ne manqueront pas d'appeler *Paul le Juif* son successeur chalcédonien détesté [108].

B. Les mercenaires juifs de Pierre d'Apamée et de Sévère d'Antioche

Deux documents de 518 et 519 dénoncent la participation de Juifs à la solde de Pierre d'Apamée et de Sévère d'Antioche, lors du massacre des moines chalcédoniens à Kefr Kermīn, en 517. Les clercs et les moines antiochiens écrivent en effet, contre leur ancien évêque, à Jean II de Constantinople et à sa σύνοδος ἐνδημοῦσα : « Combien il a commis de meurtres de saints moines en confiant ce massacre à des mains juives, ni vous, très pieux [Pères], ni aucune autre personne, ne l'ignorez. » [109] Le libelle des moines d'Apamée confirme l'année suivante : « Des Juifs, des laïcs et des prétendus moines se précipitèrent sur nous depuis des positions élevées qui [nous] surplombaient. » [110] Les actes du synode de Constantinopole de 536 rappellent ces accusations, tant la lettre des évêques orientaux au pape Agapet [111], que le rapport des moines de Constantinople au patriarche Ménas [112]. La suite des exactions, perpétrées en Syrie II[e] à l'instigation de Pierre d'Apamée, montre que celui-ci avait recours à la faction des Bleus, à des Isauriens et à d'autres déclassés [113]. L'intervention de quelques Juifs, recrutés comme hommes de main, ne paraît donc pas improbable à Kefr Kermīn, même si les adversaires de Sévère auront ensuite intérêt à forcer le trait, pour discréditer le patriarche et son suffragant. Passablement isolé dans sa province, à dominante chalcédonienne, le métropolite sévérien pouvait d'autre part assez logiquement s'appuyer sur la communauté juive de sa cité, dont les sources rabbiniques et les vestiges d'une synagogue, datables au IV[e] siècle, attestent l'implantation ancienne [114]. On connaît dans la région au moins un autre cas de participation juive aux péripéties de la controverse christologique : les actes du concile dit du *Brigandage d'Éphèse* de 449 accusent en effet les Juifs d'Émèse (Phénicie II[e]) d'avoir arraché au synode provincial, mêlés à des païens et à des mimes, la désignation de l'évêque Ouranios, futur signataire à Chalcédoine (451) [115]. On ne peut donc exclure que des Juifs aient pu localement compter, en 516-518, dans le rapport des forces antagonistes.

La prédication de Sévère d'Antioche développe à l'occasion les thèmes traditionnels de la polémique patristique antijuive. De fait, une appréciation purement théologique interdit au patriarche l'intelligence du judaïsme syrien du VI[e] siècle, qu'il ne conçoit guère que comme une survivance obsolète de l'ancienne religion d'Israël, définitivement disqualifiée par la révélation chrétienne. Les pratiques qui définissent la vie juive contemporaine ne lui apparaissent que comme les symptômes d'une coupable obstination dans un littéralisme dépassé, car il ne semble pas distinguer la législation vétéro-testamentaire de son commentaire talmudique. À ses yeux, elles constituent d'ailleurs une menace pour la cité chrétienne, par le pouvoir d'attraction qu'elles exercent parfois sur les fidèles. La référence au judaïsme joue cependant un rôle non négligeable dans le débat christologique en cours, pour sa vertu disqualifiante, Sévère prétendant assimiler aux Juifs les adversaires dogmatiques qu'il juge irrespectueux de la divinité de Jésus.

104. *HC* 36, Brière, *PO*, t. 36, p. 470, l. 1 [471, l. 2] : ܦܣܩܐ ܝܗܘܕܝܐ ܕܢܣܛܘܪܝܘܣ (homélie *Sur la Nativité*, donnée le 25 décembre 513).
105. *HC* 80, Brière, *PO*, t. 20, p. 328, l. 12 [16] : ܣܟܝܢܐ ܝܗܘܕܝܐ ܕܢܣܛܘܪܝܘܣ (homélie donnée pour le troisième anniversaire de son intronisation, le 18 novembre 515).
106. *HC* 45, Brière-Graffin, *PO*, t. 36, p. 124, l. 19-20 [125, l. 19] : ܦܣܩܐ ܚܢܬ ܝܗܘܕܝܐ ܕܬܪܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܗ̇ܝ ܕܡܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ:
107. Brière, *PO*, t. 8, p. 319, l. 12-14 [13-17] : ܐܬܬܥܝܪܘ ܗܟܝܠ ܐܘ ܗܠܝܢ: ܘܕܥܘ ܡܟܝܠ: ܕܐܦ ܐܢܬܘܢ ܒܟܘܢ ܢܦܠܝܢ ܐܢܬܘܢ: ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܫܚܝܡܐ ܟܪܝܗܐ ܠܟܠܗ ܡܬܡܟܟܝܢܐܝܬ ܘܡܗܕܪܝܢܐܝܬ ܓܕܦܝܢ ܐܢܬܘܢ:
108. Philoxène de Mabboug, *Ep. dog. XIX*, De Halleux, p. 61 [75].
109. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 27-29 : Καὶ ὅσους μὲν φόνους ἁγίων εἰργάσατο μοναχῶν Ἰουδαικαῖς χερσὶ τὴν τοιαύτην ἐγχειρίσας σφαγήν, οὔτε ὑμᾶς, ὁσιώτατοι, οὔτε τῶν ἄλλων ἔλαθεν οὐδένα.
110. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 106, l. 33-34 : Ἰουδαίων ἢ καὶ ἄλλως κοσμικῶν τε καὶ δῆθεν μοναχῶν ἐπενεχθέντων ἡμῖν ἔκ τινων ὑψηλῶν καὶ ὑποφόρων χωρίων.
111. *CPG* 9325.4, Schwartz, p. 148, l. 13-15 : Τά τε κατὰ τὴν Ἑώιαν αἵματα τῶν ὁσίων ἀνδρῶν ἐκχυθέντα ὑπὸ τοῦ κατα φατρίαν ἐστασιασμένου Ἰουδαικοῦ συστάντος τότε στρατεύματος (*Le sang des saints qui a été versé en Orient par l'armée juive qu'il avait alors enrôlée*).
112. *CPG* 9329.3, Schwartz, p. 40, l. 2-9 : Συλλέξαντες γὰρ πλῆθος παρανόμων λῃστῶν Ἰουδαίων ἐπαφῆκαν τοῖς τιμίοις ἐκείνοις ἀνδράσιν (*Ils réunirent en effet un grand nombre de brigands juifs criminels et les lancèrent sur ces hommes honorables*).
113. *CPG* 9329.9, Schwartz, p. 107-108.
114. Geider 1991, p. 135-155 (avec rappel de la bibliographie antérieure).
115. Devreesse 1945, p. 165 ; Geider 1991, p. 204.

II

Les manichéens

Les manichéens constituent un autre noyau de dissidents religieux, paradoxalement assez bien intégrés à la polémique christologique, où ils servent aussi de repoussoir aux théologiens, qui les considèrent d'ailleurs comme des chrétiens hérétiques [1]. Bien implantés dans l'Orient du VI[e] siècle, en dépit d'une législation répressive, ils font l'objet, de la part de Sévère, dans deux homélies cathédrales au moins, d'une dénonciation argumentée et très bien informée, qui éclaire leur doctrine et documente leur présence à Antioche.

I. LE MANICHÉISME DANS LE DÉBAT CHRISTOLOGIQUE

A. La plus grave hérésie

Sévère tient la théologie manichéenne pour hautement blasphématoire et la regarde comme le plus grand péché contre la vérité. Il en avertit ses auditeurs, notamment au cours d'homélies données pour des célébrations majeures de l'année liturgique (A). Le 2 (ou 3) février 513, il définit ainsi la Θεοτόκος « comme celle qui ferme la bouche à l'hérésie et qui, comme l'eau d'une source potable et pure, fait jaillir pour nous les flots de l'orthodoxie, et qui, en premier lieu et par-dessus tout, chasse les ténèbres des manichéens » [2]. Ceux-ci se trouvent d'ailleurs systématiquement associés, dans la prédication sévérienne, aux erreurs les plus graves, comme celles des marcionites [3] ou des messaliens [4]. Le 18 novembre 515, jour du troisième anniversaire de son intronisation, après avoir stigmatisé diverses hérésies, le patriarche censure enfin « les manichéens, qui vont au-delà de tout blasphème inique et de (toute) impiété » [5].

B. Assimilations polémiques

Dans la mesure où les manichéens nient l'existence véritablement humaine du Christ, Sévère étend l'opprobre qui s'attache à la secte pour y compromettre aussi les eutychiens, adversaires supposés de l'inhumanation divine en Jésus. Ce rapprochement dépréciatif s'exprime notamment en plusieurs interrogations rhétoriques, ainsi le 29 décembre 512, dans son sermon pour la fête des Saints-Innocents [6],

* Les études manichéennes intéressent diverses spécialités et concernent une aire géographique immense. Aussi se sont-elles constituées en une branche autonome du savoir historique, suscitant une très abondante littérature. Pour situer l'action de Sévère, outre le panorama historique de Brown 1969, on peut se reporter aux synthèses plus récentes de Lieu 1992 (notamment p. 91-116 : « The State, the Church and Manichaeism (302-83) » ; p. 192-218 : « The most persecuted of heresies »), 1994 (notamment p. 38-53 : « Manichaeism in Roman Mesopotamia and Syria » ; p. 53-61 : « Manichaeism in Palestine and Arabia » ; p. 156-202 : « Some themes in Later Roman anti-Manichaean polemics ») et 1997. Grillemier expose l'approche hérésiologique du point de vue romain de Léon I[er] ; Grillmeier 1990, p. 250-280.

1. Il faudra pratiquement attendre la Renaissance et la réflexion théologique induite par la Réforme protestante pour dégager le manichéisme du catalogue des hérésies chrétiennes dressé par Épiphane de Salamine (*CPG* 3745, 3765) ou Théodoret de Cyr (*CPG* 6223), et pour l'envisager comme une religion indépendante, quoique possédant une christologie. Voir Ries 1988, p. 18-20.

2. *HC* 14, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 406, l. 15-17 [407, 16-19] : ܐܝܟ ܕܠܐܝܕܐ ܕܦܟܪܐ ܠܦܘܡܐ ܕܗܪܣܝܣ: ܘܒܕܡܘܬ ܡܒܘܥܐ ܡܫܬܬܝܢܝܬܐ ܘܕܟܝܬܐ: ܡܒܥܐ ܠܢ ܢܓ̈ܕܐ ܕܐܪܬܘܕܘܟܣܝܐ: ܘܩܕܡܐܝܬ ܘܝܬܝܪܐܝܬ ܛܒ ܡܢ ܟܠܗܝܢ: ܛܪܕܐ ܠܚܫܘܟܐ ܕܡ̈ܢܝܟܝܐ܀

3. Pour le quatrième anniversaire de son intronisation, le 18 novembre 516, Sévère insiste sur son devoir épiscopal de dénoncer les hérésies et de présenter à son peuple les arguments qui « ferment la bouche athée de Marcion et (celle) de Mani, le misérable père des manichéens » (ܦܟܪ̈ܝ ܠܦܘܡܐ ܕܠܐ ܐܠܗ ܕܡܪܩܝܘܢ: ܘܕܡܐܢܝ ܗܘ ܕܘܝܐ ܐܒܘܗܘܢ ܕܡ̈ܢܝܟܝܐ) ; *HC* 99, Guidi, *PO*, t. 22, p. 227, l. 7-8 [11-12].

4. Le 11 février 518, Sévère rapproche ainsi l'hérésie de Romain de Rhosos (**n° 59**) de « l'abomination des manichéens et des messaliens » (ܢܕܝܕܘܬܐ ܕܡ̈ܢܝܟܝܐ ܘܕܡܨ̈ܠܝܢܐ) ; *HC* 119, Brière, *PO*, t. 26, p. 418, l. 8 [9-10].

5. *HC* 80, Brière, *PO*, t. 20, p. 329, l. 7-8 [9-10] : ܡ̈ܢܝܟܝܐ ܗܢܘܢ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠܗ ܓܘܕܦܐ ܕܠܐ ܢܡܘܣ ܘܪܫܝܥܘܬܐ ܢܦܩܘ:

6. *HC* 8, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 332, l. 12-14 [333, l. 13-14] : ܡܢܐ ܕܝܢ: ܐܕܪܐ ܠܘܬ ܗܕܐ: ܐܦ ܐܘܛܘܟܐ ܗܘ ܪܫܝܥܐ ܡܦܢܐ ܠܢ: ܗܘ ܕܐܫܬܝ ܬܚܬܝܐ ܕܠܒܝܫܐ ܕܪܫܝܥܐ ܘܐܠܢܛܝܢܘܣ ܘܕܡ̈ܢܝܟܝܐ ܘܕܐܦܘܠܝܢܪܝܘܣ. (*À cela, que nous répond donc l'impie Eutychès, lui qui a bu la lie trouble de l'impie Valentin, des manichéens et d'Apollinaire ?*).

ou le 6 janvier suivant, jour de l'Épiphanie [7]. Entre 513 et 518, dans son épître contre les réitérateurs de l'onction, le patriarche censure également « Eutychès le manichéen » [8]. Plus tard, et selon la même logique, il traitera pareillement son adversaire Julien d'Halicarnasse, au motif que ce dernier mettait en doute la réalité de la passion volontaire de Jésus-Christ [9]. « Manichéen » possède, en ce cas, une valeur essentiellement polémique.

Les adversaires chalcédoniens de Sévère n'en usent d'ailleurs pas autrement à l'égard des opposants à la christologie des deux natures. Ainsi, pendant la crise qui prélude à sa déposition (510-511), Makédonios II de Constantinople taxe Anastase de manichéisme [10], faute de pouvoir infléchir la politique religieuse de ce prince, au demeurant influencée par Sévère, très présent alors auprès de l'empereur. En 518, la foule de la ville impériale conspue le patriarche d'Antioche, aux cris de « Qui n'anathématise pas Sévère est manichéen ! » [11] et d'« Anathème à Sévère le manichéen ! » [12] Les évêques orientaux reprendront l'accusation, en 536, dans leur lettre au pape Agapet [13].

En contexte polémique, l'étiquette de manichéen relève donc, au plan dogmatique, d'un usage assez peu rigoureux [14]. Il s'agit, de part ou d'autre, d'incriminer l'adversaire soupçonné d'attenter à l'humanité du Christ, de même que sont réputés juifs tous ceux qui, de quelque façon, semblent mettre en question sa divinité. L'assimilation à une secte honnie et interdite possède une vertu hautement disqualifiante et permet peut-être de faire tomber les opposants sous le coup des lois qui la répriment. Il n'en existait pas moins de vrais manichéens, comme de vrais Juifs, et Sévère montre par ailleurs une véritable connaissance de leur doctrine.

C. Une législation répressive [15]

Un rescrit de Dioclétien de 297 prévoyait la peine de mort contre les manichéens, soupçonnés de collusion avec la Perse. La mesure précédait la grande persécution contre les chrétiens (303-311), mais son l'application semble avoir pris fin avec la Paix de l'Église. Sur une tout autre base idéologique, les empereurs chrétiens, aux IVe-Ve siècles, ont aussi légiféré contre la secte, réduisant progressivement ses adeptes à une quasi-mort civile [16]. Anastase va plus loin encore, renouant avec la sanction suprême autrefois décrétée par Dioclétien [17]. Cette dernière loi semble dater de 510 [18], alors que Sévère se trouvait à Constantinople et que Makédonios II, conforté par la rumeur relative à l'hérésie de la mère du monarque, faisait peser sur l'empereur un soupçon de manichéisme. Tout s'est alors passé comme si Anastase avait voulu s'exonérer d'une telle accusation [19].

II. PRÉSENCE MANICHÉENNE EN ORIENT

Chez Sévère, la controverse antimanichéenne développe donc des thèmes qui rencontrent le débat christologique en cours, où elle se trouve en quelque sorte réinvestie. Bien qu'indirectement, elle n'en témoigne pas moins d'une présence effective dans le diocèse oriental des sectateurs de Mani, qui avaient naturellement trouvé à s'y donner carrière, depuis deux siècles et demi. Des allusions ponctuelles, mais précises, aux dogmes des manichéens, dans les *HC* et deux catéchèses du patriarche, qui opposent à leur foi un discours argumenté, confirment cette actualité.

7. *HC* 10, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 360, l. 12-14 [361, l. 13-14] : ܠܘܬ ܗܠܝܢ: ܡܢܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ: ܐܢܬܘܢ ܡܦܩܢܝ̈ܐ ܕܫܛܝܘܬ ܗܘܢܐ ܦܢܛܣܝܐ ܕܐܘܛܘܟܐ ܘܕܡܢܝ̈ܢܝܐ ܗܢܘܢ ܕܠܐ ܐܠܗܐ. (*À cela, que nous dites-vous, vous qui soutenez la sottise fantasmagorique d'Eutychès et des manichéens athées ?*).
8. *SL*, Brooks, V, 6, p. 358, l. 8 [316, l. 25] : ܐܘܛܘܟܐ ܡܢܝ̈ܢܝܐ
9. Zacharie le Scholastique, *CPG* 6995, p. 128, l. 15-17 [Hamilton-Brooks, p. 258, l. 21-23] ; voir Draguet 1924, p. 12, 28, 42-44, 79, 129-130, 182, 194, 250.
10. Zacharie le Scholastique, *CPG* 6995, Brooks, p. 40, l. 6-7 [Hamilton-Brooks, p. 173, l. 1-3] ; Évagre le Scholastique, *CPG* 7500, Bidez-Parmentier, p. 130, l. 10-12 [Festugière, p. 341, l. 10-12] ; Théophane le Confesseur, *Chronique*, De Boor, p. 136, l. 13-16, p. 149, l. 28 - p. 150, l. 1. La foi manichéenne de la mère d'Anastase alimentaient aussi des rumeurs. Voir Duchesne 1925 ; Bardy 1945, p. 302 et n. 2 ; Lieu 1992, p. 208.
11. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 72, l. 17 : Ὁ μὴ ἀναθεματίζων Σεβῆρον Μανιχαῖος ἐστιν·
12. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 72, l. 18 : Ἀνάθεμα Σεβήρῳ τῷ Μανιχαίῳ·
13. *CPG* 9325.4, Schwartz, p. 147, l. 35-37 : Ποτὲ μὲν τὰ Ἑλλήνων μυστήρια μυηθεὶς καὶ ταῦτα τιμήσας, ποτὲ δὲ τὰ Εὐτυχοῦς διδάξας καὶ Μάνεντος, ἐν ὅλῳ δὲ τῷ βίῳ τῶν Χριστιανῶν ὀρθῇ πίστει φράσας ἐρρῶσθαι (*Tantôt il fut initié aux mystères des païens et les honora, tantôt il enseigna la doctrine d'Eutychès et de Mani, et toute sa vie il tourna le dos à la vraie foi des chrétiens*).
14. Lieu 1992, p. 208 : « In short, the term was used as an epithet of opprobrium in Early Byzantium with little theological definition. »
15. Kaden 1953 ; Jarry 1968, en particulier p. 303-305, 334-335 ; Brown 1969 ; Beskow1988 ; Lieu 1992, p. 91-116.
16. 372 : interdiction de réunion par Gratien et Valens (*CTh* XVI, 5, 3) ; 381/382 : interdiction de tester par Théodose Ier, Gratien et Valentinien II (*CTh* XVI, 5, 7 et 9) ; 383 : interdiction de célébrer le culte par les mêmes empereurs (*CTh* XVI, 5, 11) ; 428 : éloignement des villes par Théodose II (*CTh* XVI, 5, 65 = *CI* I, 5, 5).
17. *CI* I, 5, 11, Krüger, p. 79 : Θεσπίζομεν τοὺς τὴν ὀλεθρίαν Μανιχαίων αἱρουμένους πλάνην μηδεμίαν ἔχειν παρρησίαν ἢ ἄδειαν καθ'ἡμᾶς πολιτείας διάγειν τόπον· εἰ δέ ποτε φανεῖεν ἤτοι εὑρεθεῖεν, ὑπάγεσθαι κεφαλικῇ τιμωρίᾳ (*Nous décrétons que ceux qui embrassent l'erreur pernicieuse des manichéens ne doivent avoir nulle licence ni faculté de résider en aucun lieu de notre État et que soient punis de mort ceux qui s'y trouveraient et y seraient découverts*).
18. Jarry 1968, p. 334-335.
19. Lieu 1992, p. 208 : « It may have been in reaction to this accusation that he issued a particularly harsh decree against the Manichaeans, inflicting on them the death penalty for the first time. »

A. Le contexte historique et géographique

La prédication de Mani (216-277), prophète de Babylonie, avait trouvé très tôt un espace naturel de diffusion dans les provinces orientales de l'empire romain, voisines de la Mésopotamie sassanide. Du IVe au VIe siècle, les manichéens ont renforcé leur implantation en Osrhoène et en Euphratésie, d'où proviennent également les premières réfutations de leur doctrine : les *Hymni contra haereses* d'Éphrem de Nisibe (306-373) [20] ; les *Actes* attribués à Archélaos de Carchara (?), transmis par Hermogenios et datables au milieu du IVe siècle [21]. L'Arabie connaît, vers la même époque, un autre réfutateur avec Titus de Bosra [22]. En Palestine, la sixième catéchèse de Cyrille de Jérusalem, donnée vers 347, condamne formellement le manichéisme [23]. Moine palestinien devenu évêque en Chypre (365-403), Épiphane de Salamine flétrit la secte dans son *Panarion* [24]. La Syrie du Ve siècle voit Théodoret de Cyr lui réserver une place notable dans son *Haereticorum fabularum compendium* [25], et Sévérien de Gabala lui consacrer aussi une homélie de condamnation [26]. Centre névralgique de toute la région, la capitale syrienne reçut très tôt la visite des missionnaires manichéens. La *Vie de Porphyre de Gaza*, par Marc le Diacre, relate ainsi l'épisode dramatique de l'exorcisme, par l'évêque palestinien, vers 400, d'une adepte originaire d'Antioche, indice d'un ancien établissement de la secte sur les rives de l'Oronte et du rayonnement de cette communauté antiochienne [27]. À la même époque, soit entre 368 et 398, une homélie de Jean Chrysostome au moins aborde la question [28].

Au début du VIe siècle, deux écrivains ecclésiastiques, diversement liés à Sévère d'Antioche, confirment la présence manichéenne dans la région. Adversaire dogmatique du patriarche, le théologien néochalcédonien Jean de Césarée compose deux homélies *Aduersus Manichaeos* [29], tandis qu'on lui attribue encore une *Disputatio cum Manichaeo* [30]. On sait que la localisation géographique de cet auteur demeure incertaine (Cappadoce ou, plus vraisemblablement, Palestine), mais non sa bonne connaissance des enjeux dogmatiques et son origine orientale, au sens large. Zacharie le Scholastique, ancien condisciple de Sévère, son biographe et longtemps son ami, a laissé pour sa part un formulaire d'abjuration du manichéisme en sept chapitres [31], avec les fragments d'un traité *Aduersus Manichaeos* [32]. Peut-être composés à Constantinople, les deux textes remontent assurément à la période chalcédonienne de la carrière de Zacharie, qui mourut évêque « orthodoxe » de Mytilène, puisque leur tradition est assurée en grec, au contraire de sa *Vita Seueri*. Ils abordent cependant des points que l'on rencontre aussi dans les catéchèses sévériennes hostiles au manichéisme : critique de la cosmogonie et des mythes de Mani ; censure de ses erreurs christologiques ; dénonciation de pratiques magiques prêtées à la secte [33].

B. Le témoignage des **Homélies cathédrales**

1. Allusions fréquentes

Les imprécations du patriarche d'Antioche contre les manichéens, émaillant en allusions hostiles un certain nombre d'homélies, indiquent bien que ceux-ci représentaient pour le prédicateur un danger très réel. L'évocation précise de dogmes de la secte montre qu'il possédait une très bonne connaissance de ceux-ci, peut-être même de première main. Sévère semble ainsi tout à fait informé du dualisme fondamental de la foi manichéenne, que diverses occasions liturgiques lui permettent de dénoncer. Les sept frères Macchabées devaient leur vertu et leur constance dans le martyre, précise-t-il par exemple, en prononçant leur panégyrique, le 1er août 514, à la pieuse éducation qu'ils avaient reçue de leur mère et non pas, « comme disent les sots manichéens, au fait que tous avaient en soi une grande partie d'un seul pouvoir » [34], en tant qu'ils auraient participé du bon principe. Pour le troisième anniversaire de son intronisation, le 18 novembre 515, le patriarche rappelle encore que les chrétiens « ne diviseront pas en deux principes, le Mal et le

20. *PS* 19.7. Éphrem s'attaque à Bardésane, Marcion, Mani et subsidiairement aux ariens.
21. *CPG* 3570. Relation d'une controverse supposée avec Mani.
22. *CPG* 3575, *Contra Manichaeos*. Ce métropolite semble avoir eu accès à la même source manichéenne que Théodoret de Cyr et Sévère d'Antioche ; voir Lieu 1994, p. 48.
23. *CPG* 3585. Lieu 1994, p. 55 : « The fact that Manichaeism was especially condemned in these lectures rather than any other heresy seems to suggest that Manichaeism has made a stronger imput in his diocese than any other heresy. »
24. *CPG* 3745.
25. *CPG* 6223, *PG*, t. 83, col. 377A-381B.
26. *CPG* 4230, *In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas*. Il faut noter la liaison, préfigurant le rapprochement fait, au siècle suivant, entre eutychiens et manichéens. Sévère d'Antioche connaissait cette homélie, citée et exploitée dans son *Liber contra impium grammaticum III* (*CPG* 7024). Voir Aubineau 1983.
27. *CPG* 6722, Grégoire-Kugener, p. 66-71 ; voir Scopello 1997 (texte et traduction du pasage reproduits p. 188-191).
28. *CPG* 4369, *PG*, t. 51, *Homilia in Matt. 26,39, et contra Marcionistas, et Manichaeos,* § 4, col. 37-40.
29. *CPG* 6859-6860.
30. *CPG* 6862.
31. *CPG* 6997.
32. *CPG* 6998.
33. Sur les pratiques et les écrits manichéens associés à la magie dans la Syrie du VIe siècle, voir Vakaloudi 2000a, p. 264-268. Rappelons que Sévère et Zacharie ont traqué, à Béryte, les livres magiques détenus par certains condisciples. Il n'est pas exclu qu'il aient pu en retirer une connaissance de première main de traités plus ou moins teintés de manichéisme. Tardieu souligne par ailleurs que, notoirement établis à Carrhes (Ḥarrān), en Osrhoène, depuis la fin du IIIe siècle, les manichéens s'y maintiendront quelque cinq cents ans encore ; voir Tardieu 1986, ainsi n. 105, p. 23-25. À partir de ce centre de l'intérieur, leurs doctrines ont donc pu se diffuser jusqu'à Antioche et dans tout l'Orient romain, notamment dans les années du patriarcat sévérien.
34. *HC* 53, Duval, *PO*, t. 4, p. 22, l. 1-2 [1-3] : ܐܝܟ ܒܣܟܠܘܬܗܘܢ ܕܡܢܝܟܝ̈ܐ: ܕܬܗܘܐ ܦܠܓܘܬܐ ܪܒܬܐ ܕܚܕܐ ܐܘܚܕܢܘܬܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ:

Bien, l’essence et la substance de cet univers qui a été amené à l’existence, subsiste et demeure du fait d’un seul Seigneur bon et créateur et Dieu tout-puissant »[35]. On ne saurait donc déprécier la matière, l’associer au Mal et, partant, mépriser le corps humain en tant que tel, alors qu’il est simplement souillé par le péché. « Prenez garde, avertit le prédicateur dans son homélie de Noël 514, de nous précipiter de cette façon même dans les fables absurdes des manichéens et, en mettant notre corps en dehors du mystère, comme souillé et impur, de lui attribuer aussi un autre créateur, comme ils le font eux-mêmes. »[36] Il faut donc se garder de suivre les manichéens dans leur condamnation de la génération, précise Sévère, le 11 février 518, pour l’entrée du Carême : « Mais toi, ô celui-là, s’écrie-t-il alors, à l’adresse de l’hérétique eutychianisant Romain de Rhosos, il est certain que tu essaies de présenter la procréation des enfants comme impure et pétrie de péché, à la manière des misérables manichéens et des messaliens, dont les sornettes et les radotages sont absurdes. »[37] La christologie des manichéens, proprement aberrante au yeux de Sévère, et singulièrement l’exégèse qu’ils avancent du récit du baptême de Jésus, de type gnostique et docète, suscitent enfin son indignation dans l’homélie donnée en 518, pour la fête de l’Épiphanie[38].

*2. Les deux catéchèses de 513 (*HC *21) et de 518 (*HC *123)*

Ces condamnations de principe, prononcées au fil du calendrier liturgique, répondent à la nécessité de conjurer une menace hérétique. Deux développements argumentés constituent de plus une réfutation en règle des thèses manichéennes : ils figurent respectivement dans la première catéchèse de Sévère d’Antioche (= *HC* 21)[39], donnée le mercredi saint 3 avril 513, et dans sa sixième et dernière homélie catéchétique (= *HC* 123)[40], du 11 avril 518. Il importe de noter ici la nature de ces discours et leur contexte sacramentel, à rapprocher aussi bien de la sixième catéchèse de Cyrille de Jérusalem que du formulaire d’abjuration de Zacharie le Scholastique. Apparemment des convertis du manichéisme se présentent au baptême en 513 et en 518. L’instruction de l’évêque d’Antioche se prolonge en une réfutation de leurs anciennes erreurs, préparatoire à la renonciation solennelle (ἀπόταξις/ܡܘܪܚܩܐ) qu’ils vont devoir prononcer. Décrivant les gestes caractéristiques de ce dernier rite, en conclusion de *HC* 123, Sévère associe très explicitement les Ténèbres des manichéens (ܚܫܘܟܐ ܗܘ ܕܡܢܝܢܐ) et le Calomniateur (ܐܟܠܩܪܨܐ)[41].

III. RÉFUTATION DES DOCTRINES MANICHÉENNES

La réfutation de Sévère porte essentiellement sur trois points : le dualisme ; la mythologie ; le problème du mal et de la liberté[42].

A. Réfutation du dualisme

Sévère déclare nettement que la doctrine des manichéens repose sur la croyance fondamentale en « deux principes incréés et sans commencement, le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, qu’ils ont nommées aussi Matière »[43]. Les catéchumènes doivent formellement renoncer au second, au cours de leur ἀπόταξις/ܡܘܪܚܩܐ, mais surtout à l’erreur d’en faire un Dieu mauvais, créateur de la matière et adversaire du Dieu bon. « Renoncez, adjure-t-il dans sa première catéchèse du 3 avril 513, au principe mauvais des manichéens, à l’origine du mal selon leur raisonnement, (principe) que ces insensés ont appelé également *Ténèbre non créée* (ܚܫܘܟܐ ܠܐ ܒܪܝܐ) et (dont) ils ont fait une essence autonome – alors qu’il est sans existence et sans hypostase,– et (qu’)ils ont opposé comme un tyran à celui qui est le seul principe et qui tient tout, je veux dire à la *Lumière véritable* (ܢܘܗܪܐ ܫܪܝܪܐ), à la fois spirituelle et essentielle ; et c’est de lui, comme d’une source putride, qu’ils disent que découlent les maux. »[44]

Le patriarche oppose un premier raisonnement logique. Deux principes infinis, assure-t-il, ne peuvent coexister, sinon il seraient finis, sauf à supposer un troisième principe de

35. *HC* 80, Brière, *PO*, t. 20, p. 329, l. 8-12 [10-13] : ܠܬܪ̈ܬܝܢ ܪ̈ܫܝܘܬܐ ܠܒܪܝܬܐ ܚܕܐ ܘܠܛܒܬܐ: ܢܦܠܘܢ ܠܡܬܬܘܬܬܘܬܗ ܚܕܐ ܘܠܡܣܝܡܘܬܗ ܕܡܢܐ ܟܠ: ܗܘ ܕܐܦ ܠܘܬ ܗܘ ܕܢܘܗܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܬܬܝܬܝ ܘܡܬܩܝܡܝܢ ܘܡܦܩܐ: ܡܢ ܚܕ ܡܪܝܐ ܛܒܐ ܘܡܒܪܝܢܐ ܘܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ܀

36. *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 299, l. 16 - 300, l. 2 [1-4] : ܚܘܪܘ܆ ܕܕܠܡܐ ܐܦ܆ ܟܡܕܐ: ܠܬܫܥܝܬܐ ܕܢܢ̈ܬܐ ܕܡܢܝܚܝܐ ܬܬܓܪܦ܆ ܘܡܕܠܦܪ ܐܕܝܠܢ ܐܝܟ ܛܡܐܐ ܘܛܠܘܫܐ ܠܒܪ ܡܢ ܪܐܙܐ ܫܕܝܢ: ܐܚܪܢܐ ܘܕܒܪܘܗ ܢܬܠܘܢ܆ ܐܝܟ ܕܒܗܘܢ ܐܢܘܢ ܡܫܬܥܝܢ ܗܘܝܘ.

37. *HC* 119, Brière, *PO*, t. 26, p. 406, l. 12-14 [15-18] : ܐܢܬ ܕܝܢ ܐܘ ܗ̄ܘ ܗܢܐ ܕܒܢܝܐ ܐܢܬܘܢ: ܕܡܦܠܛܬܐ ܘܕܝܢ ܢܒܠܬܐ ܠܡܥܒܕ ܐܝܟ ܐܝܟ ܐܝܟ ܢܩܡܬ ܡܢܩܝܐ ܐܢܐ ܠܡܒܠܠܘ ܠܡܕܘܕܬ ܡܢܝܟܐ: ܕܒܕܡܘܬ ܡܢܝܚܝܐ ܕܘܝܐ: ܘܐܝܟ ܡܨܠܝܢܐ ܕܗܘܢ ܕܫܟܝܚܐ ܡܪܓܝܐ ܕܒܠܗܘܢ ܫܠܝܬܐ. Datée par l’éditeur des années 513-518, une lettre de Sévère au silentiaire Conon défend pareillement l’excellence de la nature humaine, souillée seulement par le péché, et de la procréation ; *CL*, Brooks, n° 78, *PO*, t. 14, p. 124.

38. *HC* 117, Brière, *PO*, t. 26, p. 355, l. 1-9 [1-11].

39. Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 68-74 [69-75]. Sévère présente ici une réfutation logique du dualisme manichéen.

40. Brière, *PO*, t. 29, p. 124-188 [125-189]. P. 148-184 [149-185] : après avoir donné son instruction sur le Credo trinitaire, Sévère enchaîne avec une condamnation globale des dogmes et de la cosmogonie manichéens.

41. Brière, *PO*, t. 29, p. 184, l. 24 - 186, l. 1 [185, l. 29 - 187, l. 2].

42. Wallace-Hadrill 1982, p. 24-25 (analyse fondée sur la seule *HC* 123).

43. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 148, l. 24-25 [149, l. 29-27] : ܬܪ̈ܬܝܢ ܪ̈ܫܝܘܬܐ ܠܐ ܒܪ̈ܝܬܐ ܘܕܠܐ ܫܘܪܝ ܢܠܠܝ: ܛܒܬܐ ܘܒܝܫܬܐ: ܢܘܗܪܐ ܘܚܫܘܟܐ: ܠܗܘ ܕܒܗ ܕܐܦ ܗܘܠܐ ܫܡܗܘܗܝ. Voir aussi *HC* 80, Brière, Brière, *PO*, t. 20, p. 329, l. 8-11 [10-13].

44. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 68, l. 11-17 [69, l. 10-16] : ܘܟܦܘܪܘ ܒܪܫܝܘܬܐ ܒܝܫܬܐ ܕܡܢܝܢܐ: ܘܥܠܬܐ ܕܒ̈ܝܫܬܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗܘܢ: ܗܝ ܕܐܦ ܚܫܘܟܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܟܢܝܘܗ̇ ܗܢܘܢ ܫܢ̈ܝܐ: ܘܟܝܢܐ ܠܗ̇ ܢܒܥܘ ܢܦܫܗ ܐܡܪܘ܆ ܘܐܘܣܝܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܒܕܠܐ ܗܘܬ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܕܠܐ ܩܢܘܡܐ: ܘܠܘܩܒܠ ܗܝ ܕܚܕܐ ܪܫܝܘܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܕܠܟܠ ܐܚܝܕܐ: ܠܘܩܒܠ ܢܘܗܪܐ ܫܪܝܪܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܡܬܝܕܥܢܝܬܐ ܘܐܘܣܝܢܝܬܐ: ܒܕܡܘܬ ܛܪܘܢܐ ܩܒܥܘ: ܘܡܢܗ ܐܝܟ ܕܡܢ ܡܒܘܥܐ ܣܪܝܚܬܐ: ܐܡܪܝܢ ܕܪ̈ܕܝܢ ܒ̈ܝܫܬܐ܀

séparation. « Que si nous considérons, comme par indulgence, qu'ils sont et infinis et increés, pose-t-il dans sa première catéchèse, il est nécessaire que nous admettions entre ces (principes) un troisième, qui est lui aussi increé, placé comme entre les extrêmes, séparant les deux (principes) l'un de l'autre et les retenant [45]. » « En effet, ajoute-t-il le 11 avril 518, (il est) nécessaire qu'il y ait un troisième (principe) et que celui-ci (soit) sans commencement et increé, de façon que toujours et perpétuellement soient retenus (séparés) l'un de l'autre ce Bien et ce Mal, ces natures ennemies et adversaires l'une de l'autre, sans commencement et increéés. Par conséquent (il y a) trois principes, et non pas deux. » [46] D'ailleurs, la séparation entre ce troisième principe et chacun des deux autres impliquerait à son tour deux autres principes, déterminant une progression principielle *ad infinitum*, essentiellement négatrice du dualisme originel [47].

L'attirance du principe mauvais pour le bon principe, caractéristique de la dynamique théologique manichéenne, semble à Sévère une autre absurdité. « En effet, proclame-t-il dans sa sixième catéchèse, celui qui est mauvais par essence, comment désirerait-il le Bien, parce que quelqu'un désire aussi ce qu'il est capable de recevoir ? Et celui qui est mauvais par nature ne peut pas avoir part au Bien. » [48] Toute la cosmogonie manichéenne est donc irrecevable, qui décrit le combat éternel du Bien contre le Mal, et ce second principe comme perpétuellement désireux de s'approprier le premier [49].

B. Dénonciation de la mythologie manichéenne

Sévère n'ignore pas pour autant que l'expression de ce dualisme, apparemment illogique, est foncièrement mythique. De fait, *HC* 123 montre que le prédicateur eut bien accès à des textes symboliques du canon manichéen, ou du moins à une source chrétienne très proche de l'original [50]. Il en fait largement état, présentant les figures opposées de l'*Arbre de Mort* (ܐܝܠܢܐ ܕܡܘܬܐ) et de l'*Arbre de Vie* (ܐܝܠܢܐ ܕܚܝ̈ܐ), emblématiques de la guerre sans fin que le *Mal* (ܒܝܫܐ), identique à la *Ténèbre* (ܚܫܘܟܐ) et à la *Matière* (ܗܘܠܐ), livre au *Bien* (ܛܒܐ), qui est *Lumière* (ܢܘܗܪܐ). Mais le patriarche se refuse absolument à l'intelligence du discours allégorique, s'en tenant strictement, comme on a vu, au principe logique de non-contradiction. Aussi les citations, nombreuses et fournies, qu'il propose aux fidèles reçoivent-elles en même temps les qualifications dérisoires de « fables abominables de Mani » [51], de « stupidités nombreuses et sans fin » [52], d'« inventions et (d')inepties » [53] ou de « toiles d'araignées » [54]. De même, en donnant sa première catéchèse du 3 avril 513 (*HC* 21), s'emporte-t-il contre « ceux qui forgent ces abominations impures de bonnes femmes – car ce ne sont pas des dogmes » [55].

C. Le problème du mal et de la liberté [56]

Dans son *HC* 123, Sévère dénonce avec véhémence l'erreur manichéenne quant à la nature du mal, qui n'est pas un principe ni une substance mais, l'absence délibérée de bien du fait de la volonté humaine [57]. « Le Mal n'est

45. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 68, l. 29-32 [69, l. 25-28] : ܐܢ ܕܝܢ ܢܬܠ. ܐܝܟ ܕܒܡܫܒܩܢܘܬܐ: ܕܐܦ ܠܐ ܡܣܬܝܟܢܘܬܐ. ܐܦ ܠܐ ܒܪ̈ܝܬܐ. ܐܝܬܝܗܝܢ: ܬܠܝܬܝܐ ܡܕܡ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܦ ܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ ܐܢܢܩܐ ܕܢܩܒܠ ܒܝܬ ܡܨܥܬܐ: ܗܘ ܕܐܝܟ ܕܒܡܨܥܬ ܬܚܘ̈ܡܐ ܩܐܡ: ܘܦܪܫ ܘܟܠܐ ܠܬܪܬܝܗܝܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ܀
46. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 150, l. 25 - 152, l. 1[151, l. 27 - 153, l. 1] : ܐܢܢܩܐ ܓܝܪ ܕܢܗܘܐ ܐܝܬ ܬܠܝܬܝܐ ܡܕܡ: ܘܗܢܐ ܕܠܐ. ܫܘܪܝܐ ܘܠܐ. ܒܪܝܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܡܡܠܘܢ. ܘܐܡܡܠܐܝܬ ܢܗܘܘܢ ܦܪܝܫܝܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ: ܗܢ ܛܒܐ ܘܗܢ ܒܝܫܐ: ܟܝ̈ܢܐ ܗܠܝܢ ܒܥܠܕܒܒ̈ܐ ܘܣܩܘܒܠ̈ܝܐ ܕܐܚܪ̈ܢܐ ܕܚܕ̈ܕܐ: ܘܕܠܐ ܫܘܪܝܐ ܘܠܐ ܒܪ̈ܝܬܐ ܡܟܝܠ ܬܠܬܐ ܫܘ̈ܪܝܐ ܘܠܘ ܬܪܝܢ:
47. Wallace-Hadrill 1982, p. 24. Ajoutons que ce raisonnement s'inscrit dans une tradition polémique, illustrée déjà par Didyme d'Alexandrie (*CPG* 2445), et qu'il paraît porter la marque de la formation intellectuelle de Sévère, qui avait étudié la philosophie, à Alexandrie, sous des maîtres néoplatoniciens mais commentateurs d'Aristote. L'impossibilité logique de la coexistence de deux principes éternels servira aussi d'argument à Jean Damascène, dans son *Dialogus contra Manichaeos* (*CPG* 8048).
48. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 160, l. 8-10 [161, l. 9-11] : ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܝܫܐ: ܐܝܟܢܐ ܢܪܓ ܠܛܒܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܠܡܢܝܢ ܪܓ ܐܢܫ: ܠܗܠܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܩܒܠܢܗܝ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܝܫܐ: ܠܡܫܬܘܬܦܘ ܠܛܒܬܐ. Voir aussi *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 70, l. 2-6 [71, l. 1-6].
49. Il s'agit ici d'une objection traditionnelle, dans la controverse antimanichéenne, avancée aussi bien par des polémistes chrétiens comme Augustin d'Hippone ou Titus de Bosra, que par des philosophes néoplatoniciens, comme Alexandre de Lycopolis ou Simplicius ; voir Hadot 1996, p. 122-128.
50. Brière, *PO*, t. 29, p. 155-179 [156-180]. Ce long développement comporte d'amples et nombreuses citations, attribuées d'abord au *Livre des Géants* par Cumont ; Cumont-Kugener 1912, p. 160-161. L'identification n'a plus cours aujourd'hui, mais on admet toujours l'authenticité manichéenne ou para-manichéenne de la source de Sévère. Voir en particulier Puech 1979, p. 145-151 ; Wallace-Hadrill 1982, p. 22-25 ; Reeves 1992, p. 170-174 ; Lieu 1994, p. 48-53.
51. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 154, l. 3 [155, l. 3-4] : ܫܘ̈ܥܝܬܗ ܛܢ̈ܦܬܐ ܕܡܐܢܝ
52. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 154, l. 19 [155, l. 22-23] : ܫܛܝܘ̈ܬܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ ܘܕܠܐ ܣܟܐ
53. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 154, l. 19 [155, l. 23, l. 3] : ܦ̈ܠܐܬܐ ܘܡܪ̈ܚܬܐ
54. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 160, l. 3 [161, l. 3] : ܙܘܦܪ̈ܐ ܥܢ̈ܟܒܝܬܐ
55. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 68, l. 33-34 [69, l. 30-31] : ܗܠܝܢ ܠܛܘ̈ܡܐܬܐ ܛܡ̈ܐܬܐ ܘܠܐܢܦܣܬܐ ܓܒܠܝܢ: ܠܘ ܓܝܪ ܕܘܓܡ̈ܛܐ: Voir aussi *HC* 63, Brière, *PO*, t. 8, p. 299, l. 16-300, l. 1 [1-2] : ܫܘ̈ܥܝܬܐ ܛܢ̈ܦܬܐ ܕܡ̈ܢܝܢܐ (*les fables absurdes des manichéens*) ; *HC* 117, Brière, *PO*, t. 26, p. 355, l. 1-2 [2] : ܒܙ̈ܚܘܗܝ ܕܡ̈ܢܝܢܐ ܛܢ̈ܦܐ ܡܫܩܦ̈ܢܐ (*les extravagances des manichéens impurs*) ; *HC* 119, Brière, *PO*, t. 26, p. 406, l. 14 [18] : ܘܬ̈ܫܥܝܬܐ ܡܪ̈ܚܬܐ (…) ܫܛܝ̈ܢ (*sornettes et radotages absurdes*).
56. Sur le traitement du problème, à l'occasion de la polémique antimanichéenne, par Titus de Bosra et Augustin d'Hippone, dans la lignée desquels se situe résolument Sévère, voir Lieu 1994, p. 182-196.
57. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 179-185 [178-184]. Voir Wallace-Hadrill 1982, p. 24-25.

pas une essence, définit-il, mais un écart d'un mouvement libre. » [58] Il s'agit exactement de « l'éloignement de Dieu, c'est-à-dire de la privation de la lumière, et c'est là le péché – qui est une privation, et non pas une essence » [59]. Le refus du dualisme fonde donc à la fois, chez Sévère, l'amour du Dieu unique et la liberté humaine. Aux contemporains d'une époque troublée, sans doute angoissés eux-mêmes et tentés par l'explication manichéenne de leur détresse, le prédicateur de *HC* 21 répond dans ce dialogue fictif : « D'où donc viennent-ils, les maux ? », disent-ils. « D'où ? – De la volonté libre. » [60].

Les manichéens jouent un rôle comparable à celui que tiennent les Juifs dans la controverse christologique : Sévère leur assimile volontiers ses adversaires « confusionnistes » (apollinaristes de naguère, puis eutychiens), de même qu'il traite de « juifs » ses contradicteurs chalcédoniens. Là s'arrête toutefois le parallèle entre ces deux communautés religieuses situées dans la périphérie du christianisme. Le patriarche cherche en effet à conjurer un danger très réel de contagion manichéenne, tandis qu'il ne dénonce que quelques pratiques judaïsantes parmi ses fidèles. Ce que l'on connaît par ailleurs du mouvement général de diffusion du manichéisme confirme l'actualité de ses craintes. Sévère montre de plus une solide connaissance de la dogmatique et de la mythologie des sectateurs de Mani, quand il semble s'en tenir, à l'endroit d'Israël, à des schémas théologiques peu susceptibles de rendre compte de la vie juive.

58. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 178, l. 22 [179, l. 27-28] : ܒܝܫܬܐ ܓܝܪ ܠܘ ܐܘܣܝܐ: ܫܘܚܠܦܐ ܕܝܢ ܕܙܘܥܐ ܫܠܝܛܐ.

59. *HC* 123, Brière, *PO*, t. 29, p. 180, l. 6-7 [181, l. 7-9] : ܡܪܚܩܘܬܐ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ: ܓܠܝܙܘܬܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ: ܘܗܕܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܚܛܝܬܐ: ܗ̇ܝ ܕܓܠܝܙܘܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܠܐ ܐܘܣܝܐ.

60. *HC* 21, Brière-Graffin, *PO*, t. 37, p. 70, l. 32-33 [71, l. 30-31] : ܡܢ ܐܝܟܐ: ܗܟܝܠ ܐܡܪܝܢ: ܐܝܬܝܗܝܢ ܒ̈ܝܫܬܐ. ܡܢ ܐܝܟܐ. ܡܢ ܨܒܝܢܐ ܫܠܝܛ ܒܢܦܫܗ.

III

Chrétiens déviants et adversaires christologiques

Parmi les opposants chrétiens à l'action de Sévère, il convient de distinguer plusieurs courants, qui ne sont pas tous directement impliqués dans la polémique christologique. Les messaliens représentent en effet une déviance antérieure aux problèmes traités par les conciles d'Éphèse (431) ou de Chalcédoine (451), tandis que l'erreur des anachristes ou réitérateurs concerne d'abord un point de discipline ecclésiastique. Les oppositions proprement christologiques relèvent, quant à elles, des principales tendances théologiques qui s'affrontent depuis le début du ᴠᵉ siècle, mais celles-ci marquent elles-mêmes une sensible évolution sur la période.

I. MESSALIENS ET RÉITÉRATEURS

Les messaliens et les réitérateurs représentent deux dérives qui concernent essentiellement la discipline sacramentelle et se constituent ensuite en erreurs doctrinales. Les uns et les autres méritent, à ce titre, un examen particulier. Les sources sévériennes documentent leur activité, dans le ressort patriarcal d'Antioche, entre 512 et 518.

A. Le messalianisme [1]

Répondant à une tendance ancienne de l'ascétisme syrien, le mouvement des *priants* ou *messaliens* (εὐχῖται/ܡܨܠܝܢܐ) recouvre un certain nombre de pratiques marquées surtout par une grande constance dans la prière, dont l'adepte attend une inspiration spéciale du Saint-Esprit, constitutive d'un baptême authentique, le seul qui puisse véritablement et définitivement le délivrer de la condition pécheresse. Le messalianisme intéresse donc d'abord les milieux monastiques. Originaire de Mésopotamie et d'Osrhoène, il s'est largement diffusé en Syrie, en Cappadoce et en Arménie. Contenu par la hiérarchie au ɪᴠᵉ siècle, il connaît ensuite un nouveau développement, avec le relâchement du contrôle épiscopal consécutif aux querelles christologiques du ᴠᵉ siècle. À l'époque de Sévère, on le voit ainsi se manifester sur la frange septentrionale du patriarcat d'Antioche.

1. Doctrine et condamnation du messalianisme (**pl. XVI**)

On rattache la première formulation doctrinale du messalianisme à l'ascète Adelphios, condamné en 383 au synode de Sidé (Pamphylie) et à nouveau, vers 390, par une assemblée réunie sous Flavien Iᵉʳ d'Antioche. Selon ce réformateur monastique, il fallait chasser le démon qui réside en tout homme depuis la chute, et y installer à la place l'Esprit-Saint. Adelphios proposait la prière continuelle pour parvenir à cette fin, le baptême et les autres sacrements de l'Église demeurant inefficaces, à ses yeux, pour couper la racine du mal. Des charismes particuliers, visions ou clairvoyance, vérifiaient ensuite la qualité pneumatique des adeptes parvenus à la perfection. « Messaliens » et « sectateurs d'Adelphios » deviennent désormais termes synonymes et, dans une lettre à Entréchios d'Anazarbe, Sévère fustige ainsi « l'abominable troupeau des adelphiens » [2].

Dans la seconde moitié du ᴠᵉ siècle, la résurgence messalienne paraît trouver un autre théoricien en la personne de Lampétios, qui aurait exercé son influence hétérodoxe dans les montagnes de Cilicie et d'Isaurie, en Cappadoce et en Arménie. Il soutenait notamment que le chrétien pneumatique, libéré du péché et authentifié comme un spirituel par des manifestations charismatiques, n'avait pas à se soumettre aux règles de la morale ordinaire, encore moins à celles de la discipline ecclésiastique. Son antinomisme fut condamné au synode de Commane (Arménie IIᵉ), vers 460, ainsi que le rappelle Sévère dans la même lettre à Entréchios d'Anazarbe [3]. Le patriarche précise encore au métropolite de Cilicie IIᵉ que le primat du Pont, Sotérichos

1. Présentation des principales données historiques et dogmatiques : Haussherr 1935 ; Vööbus 1960, p. 127-139 ; Gribomont 1965, p. 18-19 ; Guillaumont, « Messaliens », dans : *DSp* 10 (1980), col. 1074-1083 ; Escolan 1999, p. 91-123.

2. *SL*, Brooks, I, 13, p. 61, l. 9 [55, l. 8-9] : ܛܢܦܐ ܥܢܐ ܕܐܕܠܦܝܢܐ. L'appréciation de Frend qui définit les adelphiens ici dénoncés par Sévère comme « heretics apparently of advanced Eutychist sympathies » semble donc inexacte ; Frend 1978, p. 226.

3. *SL*, Brooks, I, 13, p. 61, l. 4-5 [55, l. 5-7] ; voir Honigmann 1951, p. 118-119.

de Césarée (Cappadoce I[re]), venait de faire renouveler la sentence par un synode d'évêques cappadociens, galates et pontiques, preuve implicite de la présence toujours active des adelphiens en Anatolie, au début du VI[e] siècle [4]. On sait que, pendant son premier séjour à Constantinople (508-511), le moine Sévère se trouvait en relation étroite avec plusieurs évêques d'Isaurie [5] et qu'il correspondait aussi avec des Cappadociens [6]. Il n'ignorait donc rien de la situation religieuse de ces régions, et c'est alors, nous apprennent Zacharie le Scholastique [7], puis Photius [8], qu'il réfuta la *Διαθήκη* de Lampétios [9], comme à l'unisson de l'assemblée ecclésiastique réunie par Sotérichos.

Devenu patriarche d'Antioche, Sévère ne manquera pas de stigmatiser publiquement « la parole infâme de Lampétios, qui s'enfle d'un orgueil démesurément grand et qui se souille de la boue des désirs » [10], associant parfois, dans une même opprobre, messaliens et manichéens [11]. L'affaire de l'évêque Procope de Flavias (Cilicie II[e]) (**n° 52**) lui donne aussi l'occasion, sous forme d'une instruction dogmatique au métropolite Entréchios, dans la correspondance déjà citée, de reprendre les principaux points de sa réfutation du messalianisme [12]. Ces « priants » ne recherchent que l'admiration du public, écrit-il en substance, par l'étalage des supposés charismes qu'ils auraient reçus. Le baptême de l'Esprit, dont ils se prévalent, consiste en fait, pour ces soi-disant spirituels, à accueillir secrètement un esprit malin. Leur conduite déréglée ne prouve pas du tout qu'ils se soient affranchis des passions, au contraire, et ces hérétiques masqués poussent la duplicité jusqu'à condamner les autres erreurs, en signe trompeur d'orthodoxie [13]. On doit retenir de cette analyse polémique que le courant messalien se présente avant tout comme une pratique ascétique déviante, appuyée ensuite, selon Sévère, mais ensuite seulement, sur une théologie sacramentelle et morale hétérodoxe, que les initiés garderaient secrète. Il reste donc à l'écart de la controverse dominante, relative à la réception du concile de Chalcédoine, en sorte que la communion affichée avec tel ou tel partisan du débat christologique ne saurait constituer un critère pertinent pour identifier ces déviants. La formation monastique du patriarche d'Antioche le rend très sensible à la problématique spécifique aux hérésies ascétiques et, dans sa correspondance, plusieurs cas attestent bien la sourde actualité du danger messalien, notamment dans les zones les plus exposées aux influences venues de Cappadoce.

2. Siméon, archimandrite du grand monastère de Téléda (Syrie I[re]) (**pl. II**)

Sévère enjoint au supérieur de ce couvent majeur de ne pas renoncer à la direction de l'établissement, qu'il se proposait de confier à un *administrateur délégué* (ܦܪܢܘܣܐ ܕܕܝܪܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ), non plus qu'à la célébration du *ministère presbytéral* (ܬܫܡܫܬܐ ܟܗܢܘܬܐ), dont le patriarche n'ose pas croire, comme on le lui a signalé, que Siméon se serait aussi détourné [14]. « Un rapport m'est parvenu, lui écrit-il notamment, selon lequel Votre Piété, recherchant la quiétude, désireuse de demeurer dans la prière continuelle et de rester en contact avec Dieu, souhaite délaisser le troupeau rationnel des frères qui lui ont été confiés par notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ. » [15] Comme évêque du lieu, Sévère rappelle ainsi l'archimandrite aux devoirs de sa charge et le délie du vœu de pieuse retraite qu'il aurait pu prononcer. La nature de ce vœu semble cependant indiquer qu'il ne s'agit pas là d'un simple rappel à l'ordre : le prétendu contact avec Dieu ressemble fort à l'objectif que poursuivent les messaliens pneumatiques, qui proposent justement la prière continuelle comme le moyen d'y parvenir. Le désintérêt affiché par le supérieur de Téléda pour la célébration eucharistique constitue un autre indice. On a donc dénoncé à Sévère quelque tendance adelphienne, consciente ou non, chez l'archimandrite Siméon, et le patriarche réagit aussitôt.

4. *SL*, Brooks, I, 13, p. 61, l. 7-13 [55, l. 8-14] ; voir Honigmann 1951, p. 110. Un canon portant condamantion des Lampétiens, défini lors de ce synode ou celui de Commane, a été conservé en syriaque dans une collection jacobite ; *LCSyrIn* § 102.

5. Serge de Philadelphie et Astérios de Célendéris, présents à Constantinople, par l'intermédiaire desquels Sévère entre en communion avec l'ensemble des évêques de la province, dont le métropolite Constantin de Séleucie. Il dispute aussi avec Jean de Claudiopolis.

6. Éleusinios de Sasime (Cappadoce II[e]) et le métropolite Sotérichos de Césarée (Cappadoce I[re]).

7. *Vita*, Kugener, p. 106, l. 12-13 [13-14] : ܠܕܝܬܝܩܝ ܕܠܡܦܛܝܘܣ: ܕܝܠܕܐ ܗܘܬ ܐܪܣܝܣ ܕܐܕܠܦܝܢܐ ܐܦܣ (*Il réfuta le* Testament *de Lampétios, qui engendra l'hérésie des adelphiens*).

8. *Bibliothèque* 1, 52, Henry, p. 40 : Οὗτος δὲ ὁ τρισαλιτήριος Λαμπέτιος καὶ λόγον τινὰ συνέθηκεν, ὃν καὶ Διαθήκην ἐπεκάλεσεν, ἐν ᾗ καί τινα τῆς δυσεβείας αὐτοῦ ἐνέσπαρσαι· ἣν καὶ Σεβῆρος ὁ τὸν Ἀντιοχικὸν θρόνον ὑπεισδύς, ἔτι πρεσβυτέρων ἐπέχων τάξιν, ἀνέτρεψεν (*Ce Lampétius trois fois criminel a composé un écrit qu'il a appelé* Testament *; il y a introduit l'une ou l'autre proposition de sa doctrine impie que Sévère, l'usurpateur du siège d'Antioche, réfuta alors qu'il était toujours simple prêtre*). C'est sur cette notice que se fonde Le Nain de Tillemont pour indiquer que Sévère a réfuté l'écrit « d'un Lampece Preste Messalien » ; Le Nain de Tillemont 1712, p. 683.

9. Frend 1978, p. 216.

10. *HC* 108, Brière, *PO*, t. 25, p. 717, l. 2-3 [2-4] : ܡܠܬܗ ܕܠܐܡܦܛܝܘܣ ܗܝ ܕܡܫܬܒܗܪܐ ܘܡܬܦܚܪ ܪܘܪܒ ܝܬܝܪ: ܘܡܬܛܡܫܐ ܕܪ̈ܓܝܓܬܐ ܒܛܠܦܠܦ.

11. *HC* 119, Brière, *PO*, t. 26, p. 406, l. 13-14 [17-18] ; p. 418, l. 8 [9-10].

12. Escolan 1999, p. 99.

13. *SL*, Brooks, I, 13, p. 61, l. 13 - 62, l. 6 [55, l. 14 - 56, l. 2].

14. *SL*, Brooks, VII, 3, p. 419-420 [371-372] ; voir Escolan 1999, p. 296.

15. *SL*, Brooks, VII, 3, p. 419, l. 2-6 [371, l. 22 - 372, l. 2] : ܐܬܬ ܠܘܬܢ.. ܕܡܚܒܐ ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܕܝܠܟ ܒܬܘܪ̈ܒܐ ܒܬܪ ܫܠܝܐ: ܘܡܬܚܦܛܐ ܕܬܬܒ ܒܨܠܘܬܐ ܐܡܝܢܬܐ ܘܬܬܢܩܦ ܥܡ ܐܠܗܐ. ܕܬܫܒܘܩ ܠܡܪܥܝܬܐ ܡܠܝܠܬܐ ܕܐܚ̈ܐ ܗܢܘܢ ܕܐܬܓܥܠܘ ܠܟ ܡܢ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.

3. L'archimandrite Marc (Cilicie Ire) (**n° 58** ; **pl. IX**)

Dans la correspondance adressée par Sévère au métropolite Denys [16], comme à l'archiatre Théoteknos [17], il apparaît explicitement que cet abbé d'un monastère situé près de Tarse s'était rendu coupable de compromissions à la fois adelphiennes et diphysites à propos desquelles on lui demande de signer un formulaire de rétractation. On a vu que les deux erreurs n'étaient pas incompatibles, puisque le messalianisme ne se situe pas au plan christologique. La position géographique du couvent de Marc rend d'autre part tout à fait plausible une influence des idées de Lampétios. Certains auteurs ont d'ailleurs envisagé d'identifier cet archimandrite avec l'écrivain connu sous le nom de Marc le Moine (*Marcus Eremita*) et suspecté lui aussi de messalianisme [18].

4. Procope de Flavias (Cilicie IIe) (**n° 52**, **pl. IX**)

L'affaire de l'évêque Procope de Flavias, accusé d'adhérer à l'hérésie de Lampétios par des clercs de son Église, conduit Sévère à rappeler au métropolite Entréchios d'Anazarbe le péril messalien [19], auquel la province de Cilicie IIe se trouve d'ailleurs particulièrement exposée. Le patriarche dépêche le *presbytéros* antiochien Théodose pour enquêter sur les compromissions hétérodoxes de Procope, aussi bien que sur les accusations d'avarice et de simonie qui pèsent sur l'évêque. La gravité de la situation conduit ainsi Sévère à dessaisir partiellement Entréchios.

B. Les réitérateurs [20]

Intimement lié, quant à lui, au conflit christologique en cours, le problème des anachristes relève encore plus étroitement de la discipline sacramentelle. Ces zélotes de l'antichalcédonisme réclament en effet la réitération des baptêmes et des ordinations conférées aux mains des adversaires dogmatiques, selon la position autrefois adoptée par le patriarche alexandrin Timothée II Ælure ou l'évêque Théodote de Joppé (Palestine Ire). Sévère imposera, comme on sait, une ligne plus modérée, en gros défavorable au principe des réitérations. Il s'en explique en particulier dans une lettre aux moines de Tagaï [21], ainsi que dans un mémoire adressé probablement à la même communauté isaurienne [22] (**pl. XI**). Au-delà de la question de la validité théologique que l'on peut reconnaître aux sacrements chalcédoniens, le patriarche entend ainsi, semble-t-il, endiguer les débordements sectaires induits par les campagnes anachristes.

Michel le Syrien rapporte en effet que le métropolite sévérien Thomas de Dara (Mésopotamie méridionale) avait dû déposer un évêque Zakkaï (?), d'ailleurs consacré dans des conditions fort irrégulières, qui exigeait la réitération des sacrements chalcédoniens [23] (**pl. V**). Or, dans son zèle anachriste, Zakkaï avait procédé lui-même à des ordinations épiscopales illégales, en sorte que sa réaction antichalcédonienne, au plan sacramentel, débouchait en fait sur une remise en cause ecclésiologique. Les sources canoniques jacobites permettent de rapprocher son comportement objectivement sectaire de celui de Zébad, un autre réitérateur qui opérait sans doute en conjonction avec le premier, très probablement aussi dans le même secteur géographique [24]. On y apprend encore que Sévère – ou plus certainement le synode oriental se prononçant en appel – avait déposé ce Zébad (**n° 18**). Une lettre récapitulative du patriarche d'Antioche aux évêques orientaux notifie enfin la condamnation d'un autre réitérateur, dénommé Grégoire (**n° 64**).

II. LES OPPOSITIONS CHRISTOLOGIQUES

La réception du concile de Chalcédoine reste le problème essentiel, et ce sujet inspire toute l'action de Sévère. Diverses tendances christologiques résistent aux options défendues par celui-ci, des noyaux d'opposition s'obstinent, tandis que se dessine, au plan théorique, le grand mouvement de réévaluation néochalcédonienne, qui finalement l'emportera.

A. La question nestorienne

En principe, la christologie nestorienne n'a pas de place possible, en Orient romain, à l'horizon théologique des années 512-518. Depuis la fin du ve siècle, en effet, la réalité du nestorianisme se situe en dehors des frontières de l'empire. Il reste que le concept fait toujours florès, dans la controverse christologique, au moins à titre d'assimilation polémique. Quelques indices semblent suggérer aussi que la tradition d'Antioche, dont Nestorius était issu, conservait bien des attaches locales.

16. *SL*, Brooks, V, 4, p. 321-324 [286-289].
17. *SL*, Brooks, V, 5, p. 325-329 [290-293].
18. Chadwick 1972 ; Hesse 1976 ; Gribomont, « Marc le moine », dans : *DSp* 10 (1980), col. 274-283 ; Escolan 1999, p. 113-114. L'éditeur des *Traités* de Marc le Moine (*CPG* 6090-6101), G.-M. De Durand, se montre très réservé sur cette identification (*SCh* 445, p. 26).
19. *SL*, Brooks, I, 13, p. 59-60 [53-56].
20. Honigmann 1951, p. 105-107.
21. *SL*, Brooks, V, 3, p. 319-320 [284-285].
22. *SL*, Brooks, V, 6, p. 330-359 [294-317].
23. *Chronique*, Chabot, t. 4, p. 319 [t. 2, p. 261] ; voir Honigmann 1951, p. 106.
24. *LCSyrIn*, § 133-134, p. 118 ; voir Honigmann 1951, p. 106-107.

1. Exclusion de principe

La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse (431) disqualifie sa pensée comme base de communion possible au sein de l'Église impériale. La christologie traditionnelle de l'école d'Antioche, représentée notamment par Théodore de Mopsueste, se trouve dans le même temps rejetée à la marge. L'Église de Perse, en revanche, va s'engager dans cette voie au concile de Séleucie-Ctésiphon (486), qui la conduira dans la suite à adopter la formule nestorienne des deux personnes en Christ. Les chrétiens de l'empire sassanide y gagnaient d'échapper au soupçon d'adhésion à la religion officielle de l'ennemi héréditaire mais, en retour, le nestorianisme ne pourra plus reparaître dans l'espace romain. La guerre d'Anastase contre Kavadh (502-506), interrompant cent quarante années de paix entre Romains et Perses, verrouille en quelque sorte la situation, prélude aux affrontements qui ne vont plus cesser jusqu'à la conquête musulmane. La chrétienté nestorienne ne pourra se réintroduire dans le domaine syrien qu'à l'époque Omayyade.

2. Assimilation polémique des chalcédoniens aux nestoriens

Sévère ne cesse de batailler cependant contre les « nestoriens », mais on sait qu'il désigne ainsi les adhérents chalcédoniens de la doctrine des deux natures, prestement assimilée à celle des deux personnes. Le procédé présente aussi l'avantage de faire retomber sur les adversaires du moment la condamnation de 431 et de conférer à la pensée de Cyrille d'Alexandrie, l'adversaire de Nestorius et maître de Sévère, une autorité intemporelle et définitive. Il arrive toutefois au patriarche d'Antioche de s'inquiéter de voir les chalcédoniens censurer Nestorius, tout autant que lui-même. « En effet, déclare-t-il par exemple le 11 février 518, beaucoup ont coutume, même parmi ceux qui ont les pensées de Nestorius, d'accuser peut-être ses opinions et de répandre ses semences parmi les simples, très subtilement et avec habileté. » [25] Et le prédicateur d'invoquer ainsi la tromperie et la malignité caractéristiques des hérétiques.

Concrètement, il semble impossible de reconnaître aucun nestorien avéré parmi les adversaires du patriarche d'Antioche, entre 512 et 518, en dépit des qualificatifs qui leur sont très souvent appliqués en ce sens. L'affaire des villages côtiers de Minidos et Varis, près de Laodicée (Syrie I[re]), peut servir d'illustration. « Nous avons entendu dire, écrit Sévère à Nicias, évêque du lieu, que certains habitants des lieux-dits Minidos et Varis ont entrepris de naviguer vers l'ouest et de recevoir une ordination sacerdotale invalide de la part de ceux qui tiennent pour Nestorius et divisent notre unique Seigneur et Dieu Jésus-Christ en une dualité de natures après l'union ineffable. » [26] Il s'agit en fait d'ordinations chalcédoniennes et non pas nestoriennes. La formule incriminée, *dualité de natures après l'union ineffable* (ܬܪܝܢܘܬܐ ܕܟܝ̈ܢܐ ܡܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ), se rapporte bien au concile de 451. De plus, depuis un petit village de la côte syrienne, *naviguer vers l'ouest* (ܠܟ̈ܦܐ ܡܥܪܒ ܟܝ ܢܠܡܘܢ), signifie apparemment gagner l'île de Chypre, dont l'Église autocéphale, loin d'adhérer aux thèses de Nestorius, parfaitement déplacées en ce lieu et à cette époque, a bien reçu, contre Sévère, la christologie de Chalcédoine [27].

3. Le souvenir antiochien et nestorien

Il existe toutefois des indices plus troublants. Dans une lettre à son loyal confident tarsiote, l'archiatre Théoteknos, Sévère s'indigne avec lui de ce que le nom de Nestorius figure au martyrologe de la métropole de Cilicie I[re] [28]. Le patriarche assure son correspondant qu'il vient d'adresser à ce propos une semonce à Denys de Tarse : « À propos du nom de Nestorius, qui a été placé parmi ceux des martyrs commémorés dans la métropole des Tarsiotes, et qui vous scandalise à juste titre, j'ai écrit comme il se doit et ce qu'il convient au pieux évêque Denys. » [29] À Cyr (Euphratésie), en 519, après l'éviction du titulaire sévérien, on aurait aussi célébré un office pour les théologiens de l'école d'Antioche, tout juste remis en honneur : l'ancien évêque Théodoret, au souvenir toujours très vivant [30], Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, auxquels s'ajoutait un « martyr Nestorius », probablement l'ancien patriarche [31].

25. *HC* 119,Brière,*PO*,t. 26,p. 419,l. 1-4[2-5] : ܥܕ ܐܡܘܢܐ ܠܩܛܝܓܘܪܝܐ ܐܦ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܗܢܘܢ ܢܣܛܘܪܝܘܣ ܡܬܪ̈ܥܝܢ ܕܪܚܡܝܢ ܠܢܣܛܘܪܝܘܣ: ܐܦ ܠܡܦܠܓܘ ܟܕ. ܠܕܘܓܡܛܐ ܕܝܠܗ: ܐܦ ܕܙܪ̈ܥܐ ܕܗܘ ܢܙܪܥ ܒܦܫܝ̈ܛܐ ܛܒ ܡܚܝܠܐܝܬ ܒܡ ܚܟܝܡܘܬܐ ܡܕܡ.

26. *SL*, Brooks, I, 6, p. 42, l. 7-11 [38, l. 19-24] : ܕܫܡܥܢ ܡܢ ܐܢܫܝܢ ܕܡܢ ܐܓܪ̈ܘܣܐ ܡܝܢܝܕܘܣ ܘܐܘܐܪܝܣ ܐܬܚܪܝܘ ܕܢܦܠܘܢ ܠܟ̈ܦܐ ܡܥܪܒܐ. ܘܕܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܪ̈ܥܝܢ ܗܠܝܢ ܕܢܣܛܘܪܝܘܣ. ܘܦܠܓܝܢ ܠܗ ܠܚܕ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ ܠܬܪܝܢܘܬܐ ܕܟܝ̈ܢܐ. ܢܣܒܘܢ ܟܗܢܘܬܐ ܠܐ ܒܫܪܝܪܘܬܐ.

27. Honigmann 1951, p. 35. Les considérations exposées conduisent donc à corriger l'appréciation de Frend 1978, p. 226 : « In some villages we ear of Nestorius. Two aspiring clerics from coastal hamlets in Cilicia were reported to Severus as having "sailed west" to be ordained at the "hands of Nestorians" ». Minidos et Varis, dans la χώρα de Laodicée, se trouvent d'ailleurs en Syrie I[re] et non en Cilicie.

28. Honigmann 1951, p. 46, 70.

29. *SL*, Brooks, I, 24, p. 94, l. 7-10 [84, l. 22-26] : ܡܛܠ ܕܝܢ ܫܡܗ ܕܢܣܛܘܪܝܘܣ ܗܘ ܕܐܬܣܝܡ ܒܡܢܝܢܐ ܕܣܗ̈ܕܐ ܕܡܬܥܗܕܝܢ ܗܘ ܒܡܛܪܘܦܘܠܝܣ ܕܛܪ̈ܣܝܐ: ܘܐܟܫܠܟܘܢ ܙܕܩܐܝܬ. ܟܬܒܬ ܠܘܬ ܐܝܟ ܕܘܠܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܐܝܟ ܕܘܠܐ ܘܕܦܐܐ.

30. Vasiliev 1950, p. 232-233.

31. Honigmann 1951, p. 70. *CPG* 9361, Straub, p. 184, n. 1, l. 37-41 ; *CPG* 9361.1, Straub, p. 187, l. 1-6 ; *CPG* 9361.7, Straub, p. 199, l. 21 - 200, l. 27. Voir aussi la réaction de Sévère, communiquée depuis son exil égyptien aux archimandrites Jean et Jean, devant la prosphonèse du nouvel évêque chalcédonien (Serge II) ; *SL*, Brooks, V, 12, p. 384, l. 19 - 385, l. 2 [341, l. 18-24]).

La réaction chalcédonienne franchissait ici les bornes de l'orthodoxie conciliaire pour exalter au grand jour ces Pères de l'Église orientale. L'attachement à leur mémoire – où l'on comptait aussi celle de Nestorius – pouvait ainsi correspondre à quelque patriotisme théologique, plutôt qu'à une adhésion véritablement oppositionnelle à une christologie condamnée.

B. Le courant eutychien

Condamnée à Chalcédoine, la tendance christologique représentée par Eutychès, se trouve au cœur de la problématique sévérienne et de l'actualité théologique des années 512-518. Tout en fustigeant sans relâche le concile de 451, le patriarche antiochien ne cesse par ailleurs de se défendre de partager la conception eutychienne, qu'il juge renouvelée d'Apollinaire de Laodicée, d'une humanité immédiatement et totalement déifiée en Jésus-Christ. Dès les années de son premier séjour à Constantinople (508-511), Sévère avait, pour se défendre de toute assimilation polémique, adressé un mémoire en ce sens aux patrices Apion et Paul [32]. On sait que les *HC* comportent, en fait, autant de réfutations d'Eutychès que de Chalcédoine, en dénonciations parallèles, à commencer par les déclarations dogmatiques du 16 (18) novembre 512 (**n° 3** et **4**). Il reste que la théologie eutychienne semble avoir toujours des partisans conscients, opposants déterminés au patriarche d'Antioche, entre 512 et 518. Par ailleurs, le zèle antichalcédonien, surtout chez les transfuges ou les néophytes, peut déboucher sur un quasi-eutychianisme inconscient ou malencontreux, comme le cas du grammairien Serge ou les événements d'Isaurie peuvent en fournir l'exemple. On peut enfin rapprocher deux développements théologiques particuliers, l'hérésie de Romain de Rhosos (Cilicie II[e]) et la dérive « ultracyrillienne » d'Émèse (Phénicie libanaise), du même courant hétérodoxe.

1. Une opposition eutychienne à Antioche ?

Le 27 mai 516, vendredi de l'octave de Pentecôte, Sévère donne son *HC* 92, à propos du jeûne dit des Apôtres, et consacre tout un développement à dénoncer *l'illusion athée d'Eutychès* (ܦܢܛܣܝܘܬܐ ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܕܐܘܛܘܟܐ). L'orateur semble ainsi répliquer à des adversaires organisés, puisqu'il enchaîne : « Mais je sais bien que, lorsqu'ils entendent cela, ceux qui même depuis peu se sont mêlés à la foule de l'Église sont froissés, et, après qu'ils en ont poussé quelques-uns à cette [action], ainsi qu'en vérité je l'ai appris, c'est dans des injures [lancées] contre nous qu'ils ont trouvé leur joie et leur délice. » [33] Le passage demeure assez énigmatique mais montre nettement, toutefois, que les chalcédoniens ne constituent pas les seuls adversaires dogmatiques du patriarche, et que celui-ci se connaît des ennemis à l'autre extrémité du spectre christologique.

2. L'eutychianisme inconscient ou diffus

Le cas du grammairien Serge, théologien d'occasion qui correspond avec Sévère, illustre le danger théorique du zèle antichalcédonien marquant, en Orient, les années 512-518. Diphysite converti, Serge sollicitait probablement un grade dans la cléricature ou une fonction d'Église, d'où sa comparution devant une congrégation sacerdotale, à laquelle il soumit une confession de foi excessive. Néophyte, il saisissait mal la rectification que la commission entendait apporter à sa formulation dangereuse, inconsciemment « monophysite ». Sa demande d'éclaircissement adressée au président, Antonin de Béroia, se trouve à l'origine d'un échange de lettres avec le patriarche, prolongé après 518, et qui le conduisit à résipiscence [34].

Au plan collectif, la province d'Isaurie présente peut-être un phénomène analogue (**pl. X-XI**). Le radicalisme anti-chalcédonien, orchestré par des personnages comme Mousonios de Méloé ou l'archidiacre de Séleucie Calliste, au passé dogmatique incertain, y comporte aussi le risque de déboucher sur un eutychianisme inconscient. Sévère semble bien s'en soucier. En réponse à une question du métropolite Solon de Séleucie sur la nature des plaisirs de la vie céleste, le patriarche enchaîne avec une longue condamnation du « phantasiasme » prêté à Eutychès, à propos du Christ ressuscité [35]. « Mais il revient à Votre Sainteté, s'inquiète-t-il en terminant, après avoir lu ces [lignes], de nous faire savoir par lettre quel est l'état d'esprit de ceux qui disputaient de ces matières. Nous y verrons la récompense de notre peine [à vous répondre], que de savoir si, après ce qui a été écrit, les tenants de l'opinion contraire [en] ont été aidés. » [36] La menace voilée de sanctions possibles termine cette missive à caractère dogmatique : « N'oubliez pas cela non plus : si, après avoir lu ces [lignes], ils gardent en tête quelque opinion contraire, peut-être ne voudrons-nous pas alors y apporter les remèdes nécessaires. » [37]

32. Zacharie le Scholastique, *Vita*, Kugener, p. 105, l. 8-13 [11-17] ; Jean de Beth Aphtonia, *Vita*, Kugener, p. 234, l. 4-8 [5-11]. *PLRE* 2, p. 111 : Apion 2 ; p. 854 : Fl. Paulus 34.
33. Brière, *PO*, t. 25, p. 39, l. 11-13 [14-18] : ܐܠܐ ܫܦܝܪ ܝܕܥ ܐ̇ܢܐ ܕܟܕ: ܗܠܝܢ ܫܡܥܝܢ: ܡܬܚܫܚܝܢ ܗ̇ܢܘܢ ܕܐܦ ܡܢ ܩܠܝܠ ܐܬܚܠܛܘ ܠܗܘܢ ܠܟܢܫܐ ܕܥܕܬܐ. ܘܟܕ ܠܐܢܫܝܢ ܠܘܬ ܗܕܐ ܢܦܩܘ: ܐܝܟܢܐ ܕܒܫܪܪܐ ܝܠܦܬ: ܒܨܘܚܝܐ ܕܥܠܝܢ ܚܕܘܬܐ ܘܐܬܦܢܩܘ.
34. *CPG* 7025, 7102-7105.
35. *CL*, Brooks, n° 96, *PO*, t. 14, p. 191-192.
36. *CL*, Brooks, n° 96, *PO*, t. 14, p. 193, l. 9-12 [10-14] : ܕܢܦܩܘܬܐ ܕܝܢ ܕܝܠܟ ܐܝܬܝܗ̇: ܕܡܢ ܒܬܪ ܩܪܝܢܗܘܢ ܕܗܠܝܢ: ܒܝܕ ܐܓܪܬܐ ܬܘܕܥܝܢܢ ܠܝ: ܠܡܢ ܕܒܐܝܢܐ ܢܦܫܐ ܗܘܘ: ܗ̇ܢܘܢ ܕܥܠ ܗܕܐ ܐܬܚܪܝܘ. ܗܢܐ ܓܝܪ ܦܘܪܥܢܐ ܕܥܡܠܐ ܗܘܐ ܠܝ. ܗ̇ܘ ܕܢܕܥ ܓܠܝܐܝܬ: ܕܐܢ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܟܬܒ ܐܬܥܕܪܘ ܗ̇ܢܘܢ ܕܐܚܝܕܝܢ ܕܬܪܥܝܬܐ ܕܣܘܩܒܠܐ.
37. *CL*, Brooks, n° 96, *PO*, t. 14, p. 193, l. 12-14 [14-16] : ܗ̇ܝ ܐܚܪܬܐ ܬܛܥܐ. ܕܐܢ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܒܬܪ ܩܪܝܢܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܢܩܒܥܘܢ ܒܬܪܥܝܬܗܘܢ ܡܕܡ ܕܠܘܩܒܠܐ. ܟܒܪ ܕܝܢ ܐܦܠܐ ܗ̇ܝܕܝܢ ܠܐ ܢܣܝܒܪ ܡܢ ܬܪ̈ܝܟܐ ܕܡܬܒܥܝܢ ⁘

3. Romain de Rhosos (Cilicie IIe) [38]

Évêque de Rhosos, Romain mourut avant 515-516, après avoir répandu dans la région une christologie de type eutychianisant ou « phantasiaste » (**pl. IXa**). Sévère avait au demeurant réfuté son traité de l'*Échelle* (Κλῖμαξ/ܣܒܠܬܐ) dès les années de son séjour à Constantinople (508-511) [39]. Devenu patriarche, il le fit condamner, à titre posthume, au cours d'une conférence théologique tenue à Antioche, quoique non synodale, où participait notamment Éleusinios de Sasime (Cappadoce IIe). Sévère demande ensuite l'enregistrement de cette résolution par le synode de Cilicie IIe (**n° 59**). Il flétrit encore la doctrine de Romain dans ses *HC* 119 [40], le 11 février 518, et 124 [41], après la mi-avril 518. Signe de la gravité de cette hétérodoxie, l'archimandrite Antiochos de Mār Bassos (Syrie Ire) semble en avoir pris la défense dans un courrier au *presbytéros* Thomas, sans doute le syncelle de Sévère. Il reçoit donc de ce dernier une lettre peu amène de mise au point dogmatique [42].

Peut-être la candidature à l'épiscopat de Rhosos, présentée directement au patriarche, nonobstant la juridiction du métropolite Entréchios d'Anazarbe, par le collège des clercs et des citoyens de la cité cilicienne, concernait-elle la succession de Romain (***n° 55***). L'irrégularité de la démarche s'expliquerait alors par les circonstances difficiles, au plan doctrinal, que connaissait l'Église locale, et par le souci des fidèles de réintégrer la communion du diocèse oriental.

4. L'affaire d'Émèse (Phénicie libanaise) (**n° 45**)

Sévère écrit aux clercs, magistrats et citoyens de la métropole autocéphale de Phénicie IIe (**pl. VII**), où un chrétien anonyme, abusé par une fausse interprétation de Cyrille d'Alexandrie (*Adv. Nest.,* II, 6), soutenait que le Verbe retrouvait sa pure divinité après la Résurrection. Le patriarche récuse cette tendance « phantasiaste » en développant sa propre doctrine de l'*Union hypostatique* (ܚܕܝܘܬܐ ܩܢܘܡܝܬܐ), qui définit l'Incarnation comme une synthèse durable de Dieu et Homme en Jésus-Christ qui est l'*Emmanuel* (ܥܡܢܘܐܝܠ).

Cet épisode atteste l'existence, à Émèse, d'une tendance « ultracyrillienne », peut-être spontanée mais assurément dangereuse, puisqu'elle prête le flanc aux accusations chalcédoniennes portées contre Sévère. On sait, par exemple, qu'Épiphane de Tyr, métropolite voisin, l'accuse formellement d'eutychianisme. L'absence de toute mention de l'évêque du lieu, dans un document semi-officiel, permet d'ailleurs de penser que l'erreur se développait soit durant une vacance du siège épiscopal émésien, période forcément délicate, soit avec l'aveu du prélat phénicien, hypothèse encore plus périlleuse.

C. Aspects du chalcédonisme

Les tenants du concile de Chalcédoine représentent la force d'opposition principale à Sévère, la plus constante, la plus redoutée du patriarche. À partir du noyau résiduel des partisans de Flavien II, le chalcédonisme oriental a constitué, de 512 à 518, plusieurs centres de résistance et divers réseaux occultes qui, dans l'attente d'un retournement politique, minèrent de l'intérieur la communion sévérienne. On ne dispose à ce sujet que d'une documentation fragmentaire, mais suggérant cependant l'implantation géographique de ces adversaires et leur évolution doctrinale.

1. L'opposition chalcédonienne à Antioche

Dès le 16 novembre 512, existent dans la ville des indices d'une sourde hostilité au nouveau patriarche. Des tenants de Flavien sont ainsi reconnus parmi la foule et pris à parti, tandis que Sévère fait son entrée dans la cité. « S'il y en avait qui étaient supposés être du parti de Flavien, écrit ainsi Jean de Beth Aphtonia, ils s'entendaient appeler par leur nom : "Un Tel, anathématise le concile !" – ce qu'il faisait. » [43] Par la suite, les confidences du prédicateur des *HC* ne manquent pas, comme on sait, où il laisse s'exprimer son inquiétude et son angoisse de se trouver en butte à des adversaires qui épient ses échecs et ses faux pas [44]. Le lundi 29 décembre 514, comme l'indique très clairement le lemme du manuscrit de *HC* 64, Sévère se rend à dessein dans une église de la Ville Neuve (κατὰ καινήν/ܩܐܛܐܩܐܢܝܢ), dans l'île de l'Oronte, pour y réitérer l'homélie donnée deux mois et demi plus tôt, à Cyr (Euphratésie), contre la doctrine de Théodoret [45]. Les habitants du quartier, voisin d'ailleurs de l'ἐπισκοπεῖον/ܒܝܬ ܐܦܝܣܩܘܦܝܘܢ, passaient

38. Draguet 1924, p. 79-81 ; Honigmann 1951, p. 82-83. Faute de pouvoir connaître exactement sa théologie, on rattachait Romain de Rhosos à l'hérésie « phantasiaste » de Julien d'Halicarnasse, auquel plusieurs indices semblaient l'associer en effet. La question a été renouvelée par la découverte par Brock, à Harvard, d'un manuscrit d'une lettre de Sévère à l'archimandrite Antiochos de Mār Bassos (*CPG* 7070.3), où il apparaît que les deux dissidents n'étaient pas contemporains, en dépit d'une possible parenté doctrinale ; Brock 1975a, p. 22-24, n° 26.

39. Sans doute dans le prolongement du mémoire contre l'eutychianisme qu'il remit aux patrices Apion et Paul. Sévère semble faire allusion à ce traité contre Romain de Rhosos, dans une lettre à l'archiatre Théoteknos ; *SL*, Brooks, V, 4, p. 322, l. 23 – 323, l. 1 [288, l. 2-5].

40. Brière, *PO*, t. 26, p. 391-439.

41. Brière, *PO*, t. 29, p. 223-227.

42. *CPG* 7070.3.

43. *Vita Seueri*, Kugener, p. 241, l. 10-11 [10-12] : ܘܐܢ ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܐܢܫ ܕܡܣܬܒܪ ܕܒܪ ܕܒܝܬܗ ܗܘܐ ܕܦܠܒܝܢܐ: ܡܫܡܥܝܢܗ ܐܝܬ ܫܡܗ ܗܘܐ: ܕܦܠܢ ܐܚܪܡ ܠܣܘܢܗܕܘܣ. ܗܘ ܕܝܢ ܥܒܕ ܗܘܐ. Le passage se trouve textuellement repris par Jean d'Éphèse (*apud Ps. Dionysium*), Chabot, p. 12 [Hespel, p. 9].

44. Par exemple le premier janvier 514, pour la fête des saints Basile et Grégoire : *HC* 37, Brière-Graffin, *PO*, t. 38, p. 474 [475].

45. Brière, *PO*, t. 8, p. 313.

en effet pour chalcédoniens [46]. En 518, les clercs et les moines antiochiens ralliés au nouvel ordre religieux instauré par Justin I[er] accuseront leur ancien patriarche d'avoir construit des prisons pour y faire disparaître ses opposants. « Maintenant, écrivent-ils à Jean II de Constantinople et à sa σύνοδος ἐδημοῦσα, il construit des prisons, y enferme dans les ténèbres beaucoup de personnes à cause de leur foi, et les tue à coups de fouet. » [47] On ne saurait guère ajouter créance à cette dénonciation, toute polémique [48], mais il faut cependant voir ici confirmée, de quelque façon, l'existence et l'activité d'une opposition théologique à l'évêque du lieu, puisque l'on a pu au moins, avec vraisemblance, formuler un tel grief. Bien d'autres attaques contre Sévère composent le même document, que souscrivent vingt-six pétionnaires cléricaux et monastiques [49], à la suite du *presbytéros* Théodose [50], lesquels avaient pu souterrainement garder, pour une part d'entre eux au moins, des sentiments chalcédoniens, entre 512 et 518. En tout cas, ils appellent alors un ralliement de l'ensemble du patriarcat oriental aux thèses du concile de 451, réclamant instamment le retour des exilés, dont ils pouvaient avoir parfois gardé l'attache [51]. On a pu remarquer enfin que le départ de Sévère, au contraire de celui de Flavien II, n'avait pas suscité d'émeute populaire à Antioche [52].

2. La résistance chalcédonienne dans les provinces

On sait comment Sévère a su constituer progressivement sa communion théologique dans le diocèse oriental, et réduire la résistance des évêques récalcitrants à la faveur des événements politiques, notamment dans les bastions chalcédoniens de Phénicie et d'Arabie (**pl. VI-VII**). Seule la Syrie II[e], hors la métropole d'Apamée, échappe durablement à son autorité, où la rebellion épiscopale accompagne une révolte monastique (**pl. III-IV**). Presque partout cependant, on devine le travail occulte de réseaux oppositionnels, que révèlent parfois des manifestations sporadiques. Quand le patriarche arrive à Chalcis (Qennešrin), à l'automne 514, il ne peut donner l'intégralité de son *HC* 56, bientôt interrompu par un tumulte, aux motivations immédiates assez obscures, mais qui paraît à tout le moins fort irrévérencieux [53]. Toujours en Syrie I[re] (**pl. II**), l'affaire du prêtre Gennadios et des ordonnés de Minidos et Varis révèle une organisation chalcédonienne, avec passage clandestin vers Chypre sur des bateaux discrets [54]. Les informateurs du patriarche dénoncent aussi les liaisons dangereuses de tel dignitaire, apparemment rallié, ainsi l'évêque d'Arca (Phénicie maritime), soumis à l'influence de son frère hérétique, mais surveillé par le comte Jean d'Antarados [55]. On apprend encore, par une lettre de Philoxène de Mabboug (Euphratésie) au lecteur Maron d'Anazarbe (Cilicie II[e]), qu'une réunion théologique informelle eut lieu, vers 515, à Alexandrette (Cilicie II[e]) [56]. Les participants proposaient, comme un moyen terme, de retenir le concile de Chalcédoine pour ses anathèmes de Nestorius et d'Eutychès, mais d'en refuser le symbole de foi, osant adresser une synodique en ce sens à Anastase. On reconnaît ici la position antiochienne d'après 451, toujours fermée aux avancées théologiques de Cyrille d'Alexandrie, mais surtout soucieuse de condamner l'eutychianisme. C'était d'ailleurs la solution naguère retenue par Flavien II, et qui avait fait l'objet de discussions serrées à Constantinople entre le moine Sévère et Jean de Claudiopolis d'Isaurie. Ce retour en arrière et l'implication qu'on entend même obtenir de l'empereur bat singulièrement en brèche la « précision », théologique et juridique, dont Sévère a fait le principe de son action. De fait, ancien domaine de Diodore de Tarse (Cilicie I[re]) et de Théodore de Mopsueste (Cilicie II[e]), les provinces ciliciennes semblent demeurer foncièrement attachées à la tradition d'Antioche, bouleversée par le cyrillien Sévère (**pl. VIII-IX**). L'orientation christologique de l'archimandrite Marc (**n° 58**) ou le refus d'Indakos de Korycos d'entrer dans la communion patriarcale (**n° 50**) s'expliquent peut-être ainsi.

46. Les émeutes de l'été 512, lors de la destitution de Flavien II, ont montré qu'ils l'étaient en effet.
47. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 60, l. 32-33 : Δεσμωτήρια γὰρ δομᾶται νῦν κἀκεῖσε πολλοὺς ὑπὲρ εὐσεβείας καθείργων ἐν σκότει καὶ μαστίζων ἀναιρεῖ.
48. Honigmann 1951, p. 20-23. Notons seulement qu'une inscription de Gérasa (Arabie), datée de 539-540, atteste bien que l'édification d'une prison peut entrer dans les prérogatives d'un évêque ; Gatier 1985, p. 297-305.
49. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 61, l. 28 - p. 62, l. 17.
50. Peut-être l'envoyé dépêché par Sévère en Cilicie II[e] dans l'affaire de Procope de Flavias (**n° 52**).
51. *CPG* 9329.6, Schwartz, p. 61, l. 17-19 : Πρεσβεῦσαι δὲ παρακαλοῦμεν καὶ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, εἴτε ἐπίσκοποι εἶεν εἴτε κληρικοὶ ἢ μοναχοὶ ἢ καὶ λαικοί, ὅπως ἀνακληθέντες ἀποδοθεῖεν ταῖς οἰκείας πόλεσι καὶ τάξεσιν (*Nous vous prions encore d'intercéder pour nos frères, qu'ils soient évêques, clercs, moines ou laïcs, afin qu'ils soient rappelés et rendus à leur ville et à leur rang*).
52. Honigmann 1951, p. 21 : discussion sur la signification de cette apathie.
53. Duval, *PO*, t. 4, p. 73.
54. *SL*, Brooks, I, 6, p. 42 [38].
55. *SL*, Brooks, IV, 6, p. 297-300 [263-266].
56. *Ep. dog. XII*, Lebon, p. 45-47 [68-71]. Voir Lebon 1909, p. 137-147 ; De Halleux 1963, p. 211-214 ; *CPG* 6855, Richard, p. viii-xii ; De Halleux 1977. Ce dernier auteur a victorieusement défendu que Jean le Grammairien n'était pas partie prenante à la réunion d'Alexandrette, dont les résolutions ne s'accordaient pas avec sa pensée, ni ne relevaient de la doctrine néo-chalcédonienne. En revanche, Éleusinios de Sasime (Cappadoce II[e]) paraît y avoir été associé. Une lettre de cet évêque sévérien figurait en effet, avec la synodique de l'assemblée, au dossier communiqué par Maron à Philoxène pour consultation. De fait, la distinction opérée par les participants entre le symbole de Chalcédoine (écarté) et ses anathèmes (acceptés) correspond bien à la position qu'Éleusinios entendait défendre au concile d'Héraclée (juillet 515) ; voir *SL*, I, 24, p. 93 [83-84]. On peut déduire du commentaire de Philoxène que la réunion d'Alexandrette a eu lieu peu après la date prévue pour ce concile avorté.

3. Évolution doctrinale et juridique [57]

Les années 512-518 représentent, en Orient, pour le parti chalcédonien, un temps d'épreuves et de mutations. Les premiers opposants de Sévère restent fidèles à l'ancienne christologie antiochienne, dans la lignée d'un Théodoret de Cyr, qui n'avait guère accepté Chalcédoine que comme un rempart contre l'eutychianisme. Formellement hénoticiens, ils demeurent étrangers à la théologie cyrillienne, refusant les anathématismes du docteur alexandrin, aussi bien que la formule théopaschite. Épiphane de Tyr, frère de Flavien II d'Antioche et métropolite de Phénicie maritime, constitue un représentant typique de cette tendance conservatrice (c'est le mieux documenté dans nos sources). On a relevé d'autre part combien Sévère combattait le souvenir de Théodoret, allant lui-même jusqu'à Cyr, en Euphratésie, pour en flétrir la mémoire (*HC* 59), à l'automne 514, et à réitérer peu après, à Antioche, son homélie réprobatrice (*HC* 64). En Cilicie Ire et IIe, la tradition enracinée de Diodore de Tarse ou de Théodore de Mopsueste explique sans doute quelques résistances à l'action du patriarche Sévère, conférant peut-être même une certaine légitimité au souvenir de Nestorius, qui se maintient aussi en Euphratésie. Pourtant, ce parti « vieux-chalcédonien » ou « vieil-antiochien » semble bien à bout de souffle. De fait, il disparaît après 519 et la répression ordonnée par Justin Ier, à la suite des débordements de Cyr [58], montre qu'alors les circonstances ont bien changé.

Les chalcédoniens ont été en effet amenés par les critiques de Sévère à renouveler leur christologie en profondeur, confrontés qu'ils se trouvaient à l'impérieuse nécessité d'intégrer la pensée de Cyrille d'Alexandrie, afin de désarmer leur principal adversaire. C'est en Palestine que s'élabore cette synthèse, qui va se substituer à la tradition d'Antioche. Néphalios [59] et Sabas représentent les premiers jalons cette mutation, bientôt suivis par les constructions plus élaborées de Jean le Grammairien [60], sans doute originaire de Césarée de Palestine, puis de Jean de Scythopolis [61]. La lutte de Sévère contre ses homologues de Jérusalem, Élie Ier puis Jean III, et contre leur influence sur les confins méridionaux du patriarat d'Antioche, se comprend aussi dans une telle perspective. Parallèlement, il apparaît que l'*Hénotique* a fait son temps et les nouveaux chalcédoniens sortent résolument de son cadre juridique étriqué. La révolte de la Syrie IIe ouvre à cet égard la perspective de nouvelles solutions : les moines chalcédoniens en lutte s'adressent au pape de Rome, auprès duquel deux évêques de la même province, les titulaires de Balanée et de Séleucobélos (**pl. III**), se trouvaient peut-être déjà [62].

Les partis théologiques hostiles à Sévère d'Antioche lui ont réservé diverses oppositions dont la constance et l'organisation ont préparé la chute de 518. Les deux tendances christologiques antagonistes eutychienne et chalcédonienne ont, l'une et l'autre, menacé la communion du patriarche, mais le dynamisme doctrinal de la seconde en faisait le danger le plus pressant. La persistance des dérives messalienne et anachriste menaçait d'autre part l'autorité centrale. Au-delà des contenus dogmatiques ou des questions disciplinaires, il faut remarquer qu'il existe aussi une géographie de ces résistances (messalianisme cilicien, tradition antiochienne en Syrie du Nord, néochalcédonisme des confins palestiniens) qui exprime, au plan religieux, des particularismes locaux et les mouvements centrifuges propres au diocèse oriental.

57. Richard 1946 ; Moeller 1951, p. 151-184 ; Helmer 1969, p. 151-184 ; Meyendorff 1969, p. 33-57 ; Gray 1979, notamment p. 104-115 et 169-178 ; Grillmeier 1993, p. 74-116.

58. Honigmann 1951, p. 70. Le nouvel évêque (Serge II) est excommunié pour avoir permis la célébration des docteurs antiochiens et de Nestorius.

59. *CPG* 6829.

60. *CPG* 6855.

61. *CPG* 6851.

62. *ACO* III, Schwartz, p. 218, l. 26 ; voir Honigmann 1951, p. 65 et n. 1.

Conclusion

La solidité apparente de la communion sévérienne et la rigueur que le patriarche sut incontestablement inspirer, entre 512 et 518, à la vie ecclésiale du diocèse oriental n'ont pas désarmé les oppositions ni réduit les dissidences. Les crises ouvertes qui se font jour dans plusieurs provinces expriment ponctuellement une résistance presque partout soutenue et plus insidieuse des adversaires christologiques de Sévère. Celle-ci se complique des traditions théologiques particulières aux différents secteurs géographiques et de dérives plus anciennes, peut-être revivifiées par la controverse. Il faut relever surtout que le mouvement chalcédonien, pratiquement exclu de la hiérarchie et de l'Église d'Orient, connaît en marge de ces dernières un incontestable renouveau doctrinal, favorisé notamment par l'hostilité à Sévère du siège de Jérusalem et de l'Église de Palestine. Le cadre institutionnel de l'*Hénotique* n'est donc pas nécessaire à son développement et les événements de 518 lui fourniront l'occasion politique de s'en départir définitivement.

Les Juifs et les manichéens constituent deux dissidences naturelles, reliées non sans quelque artifice au débat christologique, comme deux « repoussoirs », pour disqualifier les opposants dogmatiques que Sévère leur assimile. Ce procédé polémique documente implicitement leur présence dans le ressort d'Antioche au début du VI[e] siècle. Plus directement, Sévère s'attaque aux pratiques judaïsantes qu'il constate chez ses fidèles, confirmant l'attraction, déjà dénoncée par un Jean Chrysostome, que les rites du judaïsme peuvent exercer dans l'imagination populaire. Ils n'en sont pas mieux compris pour autant et la condamnation du patriarche ne montre pas, de sa part, une réelle intelligence de la vie juive. À l'inverse, les manichéens semblent beaucoup mieux connus, dans leur doctrine et dans leurs rituels, ce qui tend à prouver qu'il constituaient alors une menace à laquelle Sévère devait faire face. La situation religieuse du patriarcat d'Antioche apparaît ainsi beaucoup plus instable que ne le suggéreraient les efforts déployés aux plans institutionnel et pastoral.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Conclusion générale

Moins de six années de pontificat ont acquis à Sévère une réputation extrême et contradictoire. Regardé comme un saint par les chrétiens jacobites, et surtout comme le Père de leur Église, le patriarche n'aura réellement joué aucun rôle dans la genèse de leur hiérarchie, assez postérieure à sa propre disparition, et sa fuite de 518 laissait en définitive Antioche dans l'obédience chalcédonienne. Bien qu'il fût par la suite durablement exécré dans le souvenir de l'Église impériale, à l'égal d'Anastase, on voit cependant reprises dans la pratique institutionnelle de celle-ci des procédures et des modes de gouvernement dont Sévère semble avoir inauguré l'usage, au moins dans le ressort d'Antioche, voire même pris l'initiative. Assez curieusement, cet évêque décrié par les uns au nom de l'unité ecclésiale qu'il aurait compromise, et qui représente pour les autres une référence propre à justifier leur schisme, constitue peut-être l'exemple le plus net d'une administration régulière, au début du VIe siècle, en même temps qu'il se montre le promoteur d'une pastorale adaptée aux mutations de la société urbaine, aussi bien qu'à la diversité de l'espace oriental.

Patriarche, Sévère entend réaliser et maintenir une communion des Églises orientales, qui est à la fois accord dogmatique entre les évêques, lien contractuel de chacun d'eux avec le siège d'Antioche et adhésion du peuple chrétien, qui assiste aux offices où sont proclamées les définitions de foi et qui participe aux sacrements qui en sont l'expression liturgique. Un synode général des évêques orientaux, réuni deux fois l'an, selon les dispositions auparavant appliquées pour les assemblées provinciales, s'affirme l'organe essentiel de cette « communion sévérienne ». Ce synode existait avant Sévère, comme on le voit dans les péripéties de la lutte menée par Philoxène de Mabboug contre Flavien II, son prédécesseur. La documentation disponible pour les années 512-518 montre cependant un effort soutenu pour en régulariser l'institution, en faire l'expression d'une réelle collégialité doctrinale et juridictionnelle. Sévère y trouve en 513 confirmation de ses thèses et de son élection. Les crises d'Isaurie, de Syrie IIe ou de plus simples cas disciplinaires font apparaître le synode régulier d'Antioche comme l'instrument de la riposte sévérienne et d'une certaine unification du droit et des usages ecclésiastiques. Il n'est pas exclu que celle-ci s'étende à la liturgie, puisqu'on y traite en particulier de la question des diptyques. Les bureaux de la chancellerie du siège antiochien assurent le « suivi » des résolutions et des jugements synodaux, et celui des adhésions épiscopales et monastiques à la communion patriarcale. Leur efficacité tient aux réseaux d'exécution et d'information que Sévère, assurément assisté de Philoxène pour les provinces orientales, aura su mettre en place. Des évêques peuvent en effet éprouver localement des velléités d'indépendance, ainsi les métropolites diminués dans leurs prérogatives par l'évolution institutionnelle, ou céder encore aux pressions de leur entourage. Le patriarche cherche donc à faire aussi des monastères, d'amis notables ou de clercs dévoués à sa personne, les relais de son action. Partout, sa politique prend appui sur les représentants du pouvoir impérial, dont il se réclame lui-même, quitte à combattre en haut lieu les fonctionnaires qui se révéleraient hostiles. La volumineuse correspondance à caractère disciplinaire ou dogmatique qu'il entretient enfin dans les provinces – une source majeure du droit jacobite, et qui comporte d'ailleurs des dispositions subrepticement reprises dans la législation justinienne – contribue puissamment à son effort d'unification des Églises orientales.

Il faut s'arrêter ici sur le rôle et le statut particuliers des monastères. Étranger lui-même au monde syrien, par ses origines et par son éducation intellectuelle et religieuse, Sévère semble éprouver une défiance instinctive à l'endroit de l'ascétisme encratique qui caractérise le monachisme oriental. Il souhaite donc contrôler ce mouvement et entend qu'il soit normalement placé sous l'autorité responsable de l'évêque du lieu et de la hiérarchie ecclésiale. Lui-même exerce cette tutelle en Antiochène et en Syrie Ire : sa visite pastorale de 514 s'adresse d'abord aux établissements monastiques, si considérables et si nombreux, du massif du Bélus et de la steppe de Chalcidène. La correspondance patriarcale fait d'ailleurs une large part aux archimandrites et aux moines des différentes provinces, à divers propos disciplinaires et dogmatiques. Les couvents constituent par ailleurs des espaces normalement préservés des contingences politiques et sociales, où peuvent donc s'appliquer en toute rigueur et précision, sans menace pour l'ordre public,

les principes théologiques définis dans la controverse antichalcédonienne. L'épineuse question des diptyques, susceptible de dégénérer ailleurs en désordres, comme on le voit en Isaurie, trouve ainsi dans le cadre conventuel une solution rigoureuse. Les établissements monastiques vont donc constituer pour Sévère des « pôles de vérité dogmatique », appelés à rayonner sur leur environnement géographique. Fût-ce en contrepoint d'évêques plus tièdes ou d'un clergé local moins sûr, les moines acquis à la cause de Sévère assurent donc pour le patriarche un « maillage doctrinal » du ressort d'Antioche. Il convient d'y voir encore, dans les régions plus éloignées du domaine syriaque, la marque de Philoxène, correspondant attesté des couvents orientaux. Cette connivence particulière du patriarche et des monastères affidés vient ainsi en concurrence avec la hiérarchie ecclésiale, les moines remplissant en outre pour Sévère un service d'information et de contrôle de sa communion, voire même de suivi de cas disciplinaires. Elle prépare d'une certaine façon l'usage qui sera imposé par les circonstances à l'Église jacobite, dont les évêques-moines devront résider dans des couvents.

Lui-même évêque, Sévère connaît au contraire la situation d'un prélat byzantin du début du VIe siècle, pasteur du peuple d'Antioche. On le voit exercer sur la société des prérogatives non seulement spirituelles mais d'ordre pratique et caritatif, où il paraît supplanter les pouvoirs urbains traditionnels. C'est que le message chrétien, désormais dominant, déborde l'évergétisme ordinaire aux autorités municipales ou impériales et « brouille », en quelque sorte, les cadres civiques où celui-ci s'exerçait. Comme condition supérieure du salut, et en stricte application d'ailleurs de la doctrine cyrillienne de l'Incarnation, la prédication sévérienne place en effet le pauvre, l'exclu miséreux et marginal, figure et présence du Christ souffrant, au centre de la cité chrétienne à construire. L'évêque assure ici un patronage nouveau auquel, pour leur salut, il associe les Antiochiens, dans l'exercice d'une charité active qui est aussi une forme d'ascèse. Les circonstances socio-économiques – il semble en effet que les pauvres se multiplient – et les transformations politiques de l'époque – caractérisée par l'effacement des curies – facilitent peut-être l'épanouissement d'une telle théologie. Ses enjeux se trouvent en tout cas parfaitement explicités par le prédicateur épiscopal, qui justifie par cette économie salvatrice la nécessité du dogme de l'« Unique nature ». Le calendrier liturgique lui fournit de multiples occasions de revenir sur la question, dans un langage volontairement simplifié et pédagogique, adéquat à l'image familière et paternelle qu'il entend donner de l'épiscopat. Pour encadrer plus strictement la société antiochienne dans ce projet chrétien, Sévère complète enfin le dispositif des célébrations, fait construire un nouveau sanctuaire, en aménage d'anciens, modifiant ainsi l'espace et le temps social de la cité.

L'action du patriarche d'Orient, évêque d'Antioche, trouve cependant des limites intrinsèques, d'ordre social, matériel et institutionnel. Sur ce dernier plan, il faut souligner d'abord combien Sévère dépend de la bonne volonté du pouvoir impérial, fondamentalement favorable à sa cause, mais dont la politique religieuse peut varier en fonction des circonstances, ainsi pendant la révolte de Vitalien. Le patriarche n'obtiendra pas, par exemple, l'exécution de la sentence synodale rendue contre les évêques rebelles de Syrie IIe, non plus que, deux ans plus tard, réparation de l'anathème jeté contre lui par Jean III de Jérusalem, en violation pourtant des engagements qu'avait pris ce dernier avant sa consécration. Le synode patriarcal des évêques orientaux ne parvient pas non plus à toute la régularité souhaitable. Il apparaît assez tôt que des membres de l'assemblée s'abstiennent de venir siéger à Antioche : les dissidents, bien sûr, mais aussi des prélats qui se contentent de s'y faire représenter, et pas seulement les titulaires des sièges les plus éloignés. L'abaissement des synodes et des métropolites provinciaux semble parfois vécu avec difficulté, comme on le comprend en Isaurie. Si des solutions alternatives peuvent se dessiner, confirmant en l'espèce l'inventivité et la souplesse institutionnelles propres à l'Orient syrien, il reste que Sévère ne disposera jamais des moyens financiers de sa vaste politique, et que son patriarcat connaît une crise de trésorerie chronique. Sa pastorale se heurte enfin au paganisme résiduel et latent du peuple d'Antioche, manifesté par les spectacles et les divertissements publics, ou encore par des pratiques superstitieuses, parfois judaïsantes. Dans les provinces, des anciennes croyances demeurent localement vivaces et les efforts d'évangélisation déployés en direction des Arabes lakhmides, par exemple, restent infructueux. On constate, d'autre part, une forte présence juive et manichéenne, tant à Antioche que dans l'arrière-pays. Au sein du christianisme lui-même, outre des déviances de nature ascétique et anachriste, les adversaires christologiques du patriarche s'organisent en partis oppositionnels, dont l'implantation correspond aux traditions théologiques locales. L'hostilité persistante du siège chalcédonien de Jérusalem exerce enfin une influence dissolvante sur les marges méridionales du patriarcat sévérien.

La chute de Sévère, en 518, et l'échec de son entreprise résultent d'abord d'un accident politique : la mort d'Anastase et l'avènement inopiné de Justin Ier, dans la précipitation d'un complot de palais. La communion que le patriarche d'Antioche avait nouée avec les sièges de Constantinople et d'Alexandrie se défait aussitôt et, si la hiérarchie épiscopale orientale lui reste globalement fidèle, les oppositions qu'on a pu constater, souterraines ou déclarées, se manifestent avec force, notamment dans les rangs inférieurs de la cléricature et chez les moines chalcédoniens. Ce retournement politique et religieux prend un sens historique. L'*Hénotique* qui avait officiellement dissimulé, depuis 482, des dissentiments théologiques, demeurés bien réels et profonds, n'a plus d'avenir possible, après l'interprétation radicale et polémique que Sévère en avait fait prévaloir, de l'aveu d'Anastase. Au

nouveau pouvoir ne s'offre plus que la solution de remplacer en bloc les évêques sévériens et d'accepter les conditions mises par le siège romain à la résolution du schisme acacien (519). La crise de Syrie II[e] annonçait d'ailleurs localement cette issue, comme par anticipation. Ce choix ne pouvait toutefois durablement s'imposer, en dépit de la résistance acharnée des partisans de Sévère, qu'en raison du renouveau doctrinal auquel la théologie chalcédonienne avait été contrainte, par l'argumentation sévérienne elle-même.

À cet égard, il faut reconnaître en Sévère d'Antioche beaucoup plus que l'acteur conjoncturel d'une controverse qui faisait rage au moins depuis 451 et qu'il aurait obstinément prolongée, au risque d'épuiser les forces spirituelles de l'Empire chrétien d'Orient. Tel était encore le dur jugement porté sur lui par L. Duchesne. En fait, son opposition à la christologie chalcédonienne, résolue certes, mais très solide, argumentée et rigoureusement mise en œuvre, a déterminé *a contrario* l'émergence du courant dogmatique qui va bientôt s'épanouir dans l'entourage de Justinien. Les théologiens du nouveau prince devront élaborer une doctrine officielle susceptible de dépasser, dans l'ordre conceptuel comme au plan lexical, les apories de la vieille École d'Antioche, dénoncées par Sévère, et qui prévalaient encore chez les « vieux chalcédoniens », hostiles à Cyrille d'Alexandrie. Les promoteurs de ce « néochalcédonisme cyrillien » doivent donc beaucoup à leur principal adversaire, gardien sourcilleux de la tradition alexandrine et qu'ils ont faussement prétendu confondre parmi les « monophysistes ». Leur construction théorique visait à réaliser la plus large « Union des Églises » – fût-ce au prix de cet amalgame polémique – dans le temps même où Justinien entendait restaurer l'Empire romain universel, reconquérir l'Afrique, l'Espagne et l'Italie. Dans le cadre politique beaucoup plus étroit de l'empire d'Anastase, force est de constater que Sévère visait en fait des objectifs ecclésiologiques assez semblables et qu'il avait forcé quelque peu la lettre de l'*Hénotique*, dès lors que celui-ci n'assurait plus, dans les faits, la « communion » de l'Église impériale. Aussi ne faut-il guère s'étonner, en définitive, que sa pratique institutionnelle présente beaucoup de points communs avec celle des prélats « orthodoxes » de la période suivante, ni que la législation ecclésiastique de Justinien paraisse elle-même répondre si étroitement aux difficultés gestionnaires que connaissait le patriarche d'Orient entre 512 et 518. Assurant sa survie, mais au sein d'une Église qui se construisait comme une entité autonome, la tradition syriaque et jacobite aura, quant à elle, tout en la préservant, détaché l'œuvre écrite de Sévère d'Antioche de la perspective géothéologique et unitaire qui avait orienté son action historique.

Glossaire

Acacien, schisme (482-520) → **Hénotique**

Acéphales

Les chalcédoniens désignent sous ce vocable (ἀκέφαλοι, lit. : *sans tête*) ou celui, plus technique, d'*aposchistes* (ἀποσχισταί, lit. : *qui se sont séparés*) leurs adversaires les plus radicaux qui n'ont pas admis l'édit d'union de l'empereur Zénon et de son patriarche Acace, l'*Hénotique* (*CPG* 5999), qu'avait souscrit Pierre Monge, au contraire, pour prix de son accession au siège patriarcal d'Alexandrie, à la mort du titulaire chalcédonien contesté Timothée Salophakiolos (482). Principalement concentrés dans la région de Gaza, aux confins de l'Égypte et de la Palestine, ces extrémistes, qui exigent toujours un anathème explicite du concile de 451 et du *Tome* de Léon Ier (*CPG* 8922), se retirent donc de la communion de Pierre Monge, sans pour autant communiquer avec le siège chalcédonien de Jérusalem. Ils ne manquent pas d'évêques consacrés, tels Épiphane de Pergé, ancien titulaire de Magydos (Pamphylie), Jean Rufus et surtout Pierre l'Ibère († 491), ascète de renom et figure emblématique du mouvement, qui cumulait la charge d'higoumène et celle d'évêque de Maïouma, mais ils échappent à l'autorité constituée de l'Église impériale (ἀκέφαλοι), scellée par la communion des patriarches, et constituent de fait une entité schismatique (ἀποσχισταί). C'est dans ce milieu militant, antichalcédonien et antihénoticien, que Sévère fit son éducation monastique, sous Théodore d'Ascalon, le successeur de Pierre l'Ibère à la tête du monastère qu'avait fondé celui-ci, tandis que Jean Rufus occupait le siège de Maïouma. Dès son séjour de Constantinople (508-511), où il était monté pour défendre les intérêts de ce parti monastique, Sévère infléchit sa position, ne contestant plus formellement l'*Hénotique*, qu'il interprète désormais comme valant en soi condamnation du concile de Chalcédoine. Devenu patriarche, il insère aussitôt Pierre Monge dans les diptyques de l'Église d'Antioche. Ses adversaires le lui reprocheront comme un reniement, ne cessant toutefois de lui appliquer cette étiquette péjorative d'*acéphale* ou d'*aposchiste*.

Anachristes → ***Réitérateurs***

Anathème, anathématisme

À partir du sens premier d'« objet dédié ou réservé », sans connotation sacrale, puis de celui de « chose vouée à l'interdit ou à la destruction », que le mot prend dans le *Pentateuque*, l'*anathème* (ἀνάθεμα) vient à désigner une sanction d'exclusion qui frappe un hérétique et le *retranche* (ἀνατιθέναι) de la communion des fidèles. L'énoncé de cette sentence est un *anathématisme* (ἀναθεμάτισμα), qui vaut aussi, *a contrario*, comme proposition dogmatique. Par extension, *anathématisme* s'applique à un énoncé doctrinal de forme négative. Les *anathématismes cyrilliens* de 430 (*CPG* 5317) jouent ainsi un rôle déterminant dans la controverse christologique.

Antioche, école théologique

On désigne sous l'appellation d'*école d'Antioche* un ensemble de théologiens qui ont fleuri dans la cité syrienne et son environnement proche entre la fin du IVe et le deuxième tiers du Ve siècle. Le véritable fondateur semble Diodore de Tarse († *ante* 394), maître de Jean Chrysostome (*ca.* 345-407) et de Théodore de Mopsueste (*ca.* 350-428), qui ont eux-mêmes formé Théodoret de Cyr (*ca.* 393-466) et peut-être aussi (pour le second) Nestorius (*ca.* 381-*post* 451). Littéralistes en exégèse, ils se montrent particulièrement attentifs à l'humanité du Fils et à son unité réelle avec le Père, au point de le considérer parfois comme un sujet distinct du Verbe. Nestorius, avec sa doctrine des deux personnes en Jésus-Christ, humaine et divine, représente une position extrême, mais il se situe bien dans le prolongement de la tradition d'Antioche. Celle-ci s'oppose donc, presque terme pour terme, à celle d'Alexandrie, allégoriste en exégèse et qui fait ressortir la divinité du Verbe, à laquelle l'humanité du Christ est conçue comme nettement subordonnée. C'est cette seconde tradition que représente paradoxalement Sévère d'Antioche.

Aphtartodocétisme Les adhérents de cette doctrine affirment l'*incorruptibilité* (ἀφθαρσία) du corps du Christ, avant la Résurrection, au nom de l'unicité de nature du Verbe incarné en Jésus, qui ne peut d'ailleurs avoir véritablement souffert, sinon volontairement. Julien d'Halicarnasse semble avoir donné corps à cette christologie dans sa controverse des années 518-527 avec Sévère d'Antioche qui l'accuse de nier la réalité de l'Incarnation, réduite à une *apparence* (φαντασία), et de compromettre ainsi l'*économie du salut*. Pour les julianistes, au contraire, ramener le Verbe à une humanité périssable et souffrante serait nier sa divinité et reviendrait donc à *adorer une créature* (κτιστολατρία), voire à *vénérer la corruption* (φθαρτολατρία). Le débat touche au cœur de la christologie antichalcédonienne, notamment la question *théopaschite*, à savoir : faut-il rapporter la souffrance et la mort au Verbe lui-même, comme semble y inviter la formule additionnelle au *Trisagion* ? Si la polémique avec Julien d'Halicarnasse est postérieure à l'époque du patriarcat de Sévère, celui-ci en avait déjà abordé la problématique avant son exil, notamment en censurant Romain de Rhosos. Pour Sévère, les aphtartodocètes sont des confusionnistes, qu'il situe dans la lignée hérésiologique d'Apollinaire de Laodicée et d'Eutychès.

Apollinarisme Fils du rhéteur homonyme qui s'est distingué par sa résistance érudite à la « loi scolaire » de Julien l'Apostat (362), en adaptant la Bible aux normes des genres classiques pour continuer à enseigner, Apollinaire de Laodicée (*ca*. 315-390) oppose aux ariens la notion de *Dieu incarné* (Θέος σεσαρκωμένος) en Jésus-Christ, sans disposer encore de celle de l'*union hypostatique* (ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν), qui ne sera définie qu'aux conciles d'Éphèse I (431) et de Chalcédoine (451). Il en vient à concevoir une absorption de l'humanité par la divinité, condamnée par différentes assemblées ecclésiastiques et par décrets impériaux entre 377 et 388. La christologie de Sévère répond bien, quant à elle, à la conception de l'*union hypostatique*, avec pleine communication des *propriétés* (ἰδιώματα) de l'humanité et de la divinité, *sans changement* (ἀτρέπτως) *ni mélange* (ἀκράτως) de l'une et de l'autre. Le patriarche d'Antioche voit ainsi dans Apollinaire le prototype hérésiologique du confusionnisme qu'illustrent encore, à son époque, les erreurs d'Eutychès, de Romain de Rhosos ou de Julien d'Halicarnasse. Par assimilation polémique, il y associe encore les manichéens. Les apollinaristes avaient cependant réussi à falsifier ou à détourner des textes patristiques, par des ajouts frauduleux, pour appuyer leurs thèses de l'autorité d'auteurs canonisés. C'est ainsi qu'on leur doit en fait la formule que Cyrille croyait emprunter à Athanase d'Alexandrie : *une seule nature incarnée du Verbe de Dieu* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Certes, Cyrille n'en confessait pas moins l'humanité vraie et intégrale du Verbe divin, mais la mise au jour de la supercherie pèsera sur la crédibilité du parti sévérien.

Aposchistes → Acéphales

Canon Règle normative, à caractère souvent dogmatique ou disciplinaire, édictée par une assemblée ecclésiastique, synodale ou conciliaire. Les canons disciplinaires n'entrent dans le droit civil qu'après ratification impériale. Par ailleurs, le mot désigne en matière scripturaire, au moins à partir d'Athanase d'Alexandrie, la liste des textes que les évêques s'accordent à reconnaître comme divinement inspirés.

Chalcédoine, concile de (451) Réuni à Chalcédoine par Marcien et Pulchérie peu après la mort de Théodose II, le quatrième concile œcuménique reprend le langage et la doctrine du *Tome* de Léon Ier (*CPG* 8922). Il définit ainsi Jésus-Christ comme l'unique *personne* (πρόσωπον) ou *hypostase* (ὑπόστασις) du Verbe incarné en *deux natures* (δύο φύσεις), divine et humaine, *sans confusion* (ἀσυγχύτως) *ni changement* (ἀτρέπτως), *sans division* (ἀδιαιρέτως) *ni séparation* (ἀχωρίστως). Cette formule *diphysite* (ou *diophysite*) se trouve assortie d'une double condamnation des erreurs opposées de Nestorius (déjà condamné à Éphèse I) et d'Eutychès (condamné en 448, mais réhabilité à Éphèse II). Elle entendait ainsi dépasser à la fois la christologie traditionnelle de l'école d'Antioche et la terminologie de Cyrille d'Alexandrie. Les théologiens syriens condamnés à Éphèse II (449) sont pourtant réhabilités et Dioscore Ier, au contraire, condamné. Par ailleurs, le patriarcat de Jérusalem est définitivement constitué, avec juridiction sur les trois Palestines, tandis que le siège de Constantinople se voit reconnaître la seconde place après celui de Rome. D'importantes dispositions disciplinaires sont également arrêtées. La difficile réception du concile de Chalcédoine en Orient conduit Zénon, par sa promulgation de l'*Hénotique* (*CPG* 5999), à éluder la question de son autorité doctrinale (482).

Communion La *communion* (κοινωνία/ܫܘܬܦܘܬܐ) constitue juridiquement la communauté des fidèles qui partagent la même formule de foi (*communion dogmatique*) ; son signe concluant est la célébration eucharistique (*communion liturgique* ou *sacramentelle*). C'est ainsi la foi *orthodoxe* qui fonde l'Église du Christ, pour Sévère, par accord tacite et contractuel des fidèles et de leur pasteur, au niveau local, puis par convention passée entre les évêques et les patriarches, sous forme de *lettres synodiques*. On peut dire alors que ceux-ci *communiquent*.

Concile → Synode

Cyrille d'Alexandrie (ca. 370-444)

La christologie de Cyrille constitue pour Sévère la référence et la norme définitives et c'est par stricte fidélité à sa terminologie qu'il a refusé tout accommodement avec le parti chalcédonien. Cyrille concevait l'incarnation du Verbe sous forme d'une prééminence de la divinité sur l'humanité, âme et corps, en Jésus-Christ. Il répugne cependant à parler ici d'une *nature humaine* (ἀνθρωπινὴ φύσις), parce que *nature* (φύσις), dans sa pensée, équivaut à *hypostase* (ὑπόστασις) : l'union, pour lui, est bien *hypostatique* (ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν) et c'est une *union de nature* (ἕνωσις κατὰ φύσιν). Aussi adopte-t-il la formule qu'il croit reprendre d'Athanase, son prédécesseur orthodoxe du IVe siècle : *une seule nature incarnée du Verbe de Dieu* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Cyrille fut donc, au concile d'Éphèse I (431), le principal instigateur de la déposition de Nestorius, promoteur d'une doctrine de la coexistence de deux personnes en Jésus-Christ, humaine et divine, avec ce corollaire mariologique que la maternité de la Vierge ne concernait pas la seconde. Au concile d'Éphèse II (449), dit du *brigandage* (*latrocinium Ephesinum*), le neveu et successeur de Cyrille, Dioscore Ier d'Alexandrie, fait canoniser les douze *anathématismes* (*CPG* 5317) de son oncle défunt qui décrivaient, pour la condamner, la position de Nestorius en des termes tels qu'ils censuraient aussi la tradition d'Antioche dans son ensemble. L'attachement aux *anathématismes cyrilliens* explique en partie l'obstination de Sévère à s'en tenir à ce concile, malgré la compromission de Dioscore Ier avec Eutychès, et à récuser celui de Chalcédoine (451). En dépit de son titre patriarcal, Sévère d'Antioche est un théologien de tradition alexandrine, un cyrillien d'étroite observance.

Diphysisme, diophysisme

Ensemble de doctrines relatives à la christologie des *deux natures* (δύο φύσεις), divine et humaine, du Verbe incarné en Jésus-Christ. Au contraire de Sévère et de ses partisans, il convient de distinguer la conception nestorienne de *deux natures hypostatiques* (δύο φύσεις καθ᾽ὑπόστασιν), soit deux individualités autonomes ou *personnes* (πρόσωπα), de celle du concile de Chalcédoine qui définit une *union hypostatique* (ἕνωσις καθ᾽ὑπόστασιν) de l'humanité et de la divinité. De fait, si Sévère persiste à refuser de dire celle-ci en *deux natures* (ἐν δύο φύσεσιν), il admet bien qu'elle procède *de deux natures* (ἐκ δύο φύσεων).

Diptyques liturgiques

Objet en forme de livre, constitué de *deux tablettes* (δίπτυχα) qui, unies d'un côté par une charnière, pouvaient s'ouvrir et se replier l'une contre l'autre. Elles portent sur leur face interne, l'une les noms des vivants, l'autre les noms des morts dont on fait mention au cours de la synaxe eucharistique pour signifier leur *communion* (κοινωνία) avec l'Église locale. L'insertion d'un nom dans les diptyques constitue donc une attestation d'*orthodoxie* de la part de l'évêque qui y fait procéder ; la radiation, au contraire, marque une rupture de *communion* qui vaut condamnation dogmatique ou *anathème* (ἀνάθεμα). Insertions et radiations jouent ainsi un grand rôle au cours des querelles christologiques, mais les difficultés pratiques de ces *damnationes memoriae* conduisent Sévère à tempérer le zèle de ses partisans les plus radicaux. Le souvenir d'évêques défunts, en particulier, pouvait inspirer des dévotions locales délicates à censurer, indépendamment des positions doctrinales auxquelles avaient souscrit ces prélats. Le patriarche préfère ainsi limiter cette *exacte application* des principes doctrinaux à l'intérieur des monastères, réservant ailleurs la radiation des diptyques aux adversaires du moment et aux signataires du concile de Chalcédoine.

Économie du salut

Pour la tradition alexandrine, et pour Sévère en particulier, le mot *économie* (οἰκονομία) se rapporte à la rédemption de l'humanité pécheresse, englobant toutes les dispositions voulues par Dieu, de toute éternité, en vue de son salut. L'incarnation du Verbe en Jésus-Christ, l'*inhumanation* (ἐπανθρώπησις), se trouve au cœur de ce dispositif et c'est ainsi son action salvatrice qu'il convient de définir. Le débat christologique porte donc moins sur la connaissance de Dieu que sur les conditions du salut, car l'union ineffable des natures divine et humaine constitue le seul état réel où se soit jamais trouvé le Verbe.

Éphèse I, concile d' (431)

Réuni par Théodose II, à l'instigation de Nestorius, le troisième concile œcuménique tourne à la confusion du patriarche de Constantinople, bousculé par Cyrille d'Alexandrie et privé du soutien de ses compatriotes orientaux qui arrivent trop tard à la rescousse. Leur contre-concile censure Cyrille, mais il ne sera pas reconnu. Nestorius est déposé et sa doctrine des deux personnes en Jésus-Christ formellement condamnée. Aux termes d'un accord passé en 433 entre Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche, à la demande expresse de l'empereur, la censure de Nestorius est confirmée, ainsi que la qualité de *Mère de Dieu* (Θεοτόκος) pour la Vierge Marie. En revanche, les *anathématismes cyrilliens* demeurent sans reconnaissance officielle et c'est la christologie antiochienne qui inspire toujours la profession de foi sur laquelle on finit par s'accorder. Dans toute cette affaire, Juvénal de Jérusalem a joué la carte de Cyrille pour obtenir l'établissement d'un patriarcat indépendant en Palestine, en espérant obtenir en fin de compte une juridiction élargie à la Phénicie méridionale et à l'Arabie

Éphèse II, concile d' (449) Après la mort de Jean d'Antioche († 442) et de Cyrille d'Alexandrie († 446), le compromis de 433 se voit remis en cause par l'affaire de l'archimandrite Eutychès, condamné en 449 par un synode constantinopolitain, pour avoir affirmé l'unicité de la nature du Verbe incarné en Jésus-Christ, conçue comme absorption de son humanité dans la divinité. Consulté, le pape Léon I[er] a fait connaître sa condamnation d'Eutychès dans un *Tome* (*CPG* 8922) adressé à Flavien de Constantinople. Devant l'agitation soulevée par la controverse, Théodose II convoque alors à Éphèse un nouveau concile œcuménique, dont le patriarche d'Alexandrie Dioscore I[er], neveu du défunt Cyrille et président de séance, parvient à verrouiller les débats. Il fait réhabiliter Eutychès, qu'il reçoit dans sa communion, condamner Flavien de Constantinople et Domnos d'Antioche, ainsi que les théologiens orientaux, dont Ibas d'Édesse et Théodoret de Cyr, réputés *nestoriens*. Les *anathématismes cyrilliens* (*CPG* 5317) sont explicitement reçus comme critères d'*orthodoxie*, d'où l'attachement des sévériens à cette assemblée. Le pape Léon I[er] la qualifie au contraire de *brigandage* (*latrocinium Ephesinum*) et l'*Hénotique* (*CPG* 5999) de Zénon ne se prononce pas sur son autorité doctrinale (482).

Essence → Hypostase

Eutychianisme Archimandrite d'un monastère de Constantinople, Eutychès défend la formule réputée cyrillienne de l'*unique nature* après l'union ineffable, mais en l'interprétant comme absorption de l'humanité de Jésus dans la divinité du Verbe. Il renoue, de ce fait, avec le confusionnisme de type *apollinariste* et un synode local condamne cette doctrine proprement *monophysite* en 448, sentence approuvée par le *Tome* (*CPG* 8922) du pape Léon I[er] à Flavien de Constantinople. Réhabilité au *brigandage* d'Éphèse II (449), Eutychès se retrouve définitivement condamné au concile de Chalcédoine (451). Sa christologie, en fait assez rudimentaire, importe aussi pour l'amalgame hérésiologique dont elle offre l'opportunité, dans la controverse, au parti chalcédonien. Il sera désormais facile, en effet, d'assimiler à l'erreur d'Eutychès les partisans sévériens de la terminologie cyrillienne, puisque Dioscore I[er] avait à la fois reçu Eutychès dans sa communion et fait canoniser les *anathématismes cyrilliens* (*CPG* 5317) au concile d'Éphèse II. Sévère éprouve quelque peine à parer la critique et, pour s'en dédouaner, redouble d'attaques contre les eutychiens, associés aux *apollinaristes* ou aux manichéens. Il ne semble pas cependant qu'il existât de parti eutychien vraiment organisé, mais plutôt une tendance théologique assez diffuse, notamment chez les néophytes antichalcédoniens, tels que le grammairien Serge.

Exactitude → Précision

Formule de satisfaction → Type

Géothéologie, géoecclésiologie L'union des Églises se constitue par accord dogmatique entre les titulaires des sièges épiscopaux d'une même province, puis du même ressort patriarcal, enfin entre les cinq patriarcats apostoliques (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem). Les *lettres synodiques* constituent les instruments ordinaires de cette *communion œcuménique* dont l'empereur est garant, au moins pour la *Pars Orientis* entre 482 et 518. Des *types* ou *formules de satisfaction* peuvent concerner des situations ou des difficultés particulières. On peut appeler *géothéologie* ou *géoecclésiologie* ce souci de réaliser l'unité doctrinale de l'Église impériale et de prendre les moyens d'y parvenir.

Hénotique L'*Hénotique* ou *édit d'union* (*CPG* 5999), promulgué par Zénon, constituait d'abord le règlement de la succession du patriarche chalcédonien d'Alexandrie Timothée Salophakiolos († 482) : l'empereur investit Pierre III Monge au détriment du chalcédonien Jean Talaïa, à condition que l'impétrant tût sa réprobation du concile de Chalcédoine et du *Tome* de Léon (*CPG* 8922). On s'accorde sur l'autorité des trois premiers conciles œcuméniques (Nicée [325], Constantinople [381] et Éphèse I [431]), sur la double condamnation de Nestorius et Eutychès, sur la réception des *anathématismes cyrilliens* (*CPG* 5317), tels que proclamés à d'Éphèse II — avec la formule de l'*unique nature incarnée du Verbe de Dieu* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) —, mais l'assemblée d'Éphèse II (449) doit être elle-même passée sous silence, ainsi que le concile de Chalcédoine (451). Le compromis fut ensuite étendu à tout l'Empire — réduit en fait à la *Pars Orientis* depuis 476 — et il reçut ainsi force de loi générale. Il détermina toutefois la rupture avec le siège de Rome — situé lui-même en dehors du contrôle effectif de l'empereur —, que l'on désigne comme *schisme acacien* (482-520), d'après le nom du patriarche Acace de Constantinople (472-489), qui avait inspiré cette disposition. L'habileté de Sévère a consisté à persuader Anastase, à partir de 508-510, que l'*Hénotique* valait en fait condamnation du concile de Chalcédoine et à parvenir, sur cette base doctrinale, à réaliser l'unité du diocèse d'Orient et à communiquer simultanément avec les patriarches d'Alexandrie et de Constantinople. La mort d'Anastase et l'avènement de Justin I[er] mettent fin à l'*Hénotique* et au *schisme acacien*.

Hypostase Repris de la tradition scientifique et philosophique grecque, le terme désigne en théologie chrétienne l'individuation ultime de l'essence divine. Pour les Cappadociens et les Pères du concile de Constantinople (381), il y a ainsi une seule *nature* (φύσις) de Dieu et trois *hypostases* (ὑποστάσεις) ou *personnes* (πρόσωπα) de la Trinité. Héritiers de la terminologie d'Apollinaire de Laodicée, Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche désignent sous ce vocable l'unique réalité du Christ, Verbe de Dieu incarné en Jésus : *hypostase* (ὑπόστασις) équivaut ainsi à *nature* (φύσις) et à *essence* (οὐσία), puisque l'*union* (ἕνωσις) de la divinité et de l'humanité constitue le seul état réel du Verbe. En revanche, Nestorius distingue en Jésus-Christ *deux natures hypostatiques* (δύο φύσεις καθ'ὑπόστασιν), soit deux individualités autonomes, divine et humaine. Le concile de Chalcédoine, quant à lui, distingue aussi *deux natures* (δύο φύσεις) du Verbe incarné, mais *réunies sous une hypostase* (ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν) et constitutives d'une seule *personne* (πρόσωπον). Sa christologie ne diffère donc pas fondamentalement de celle de Sévère, à l'inverse de celles d'Eutychès ou d'Apollinaire, d'une part, de Nestorius, de l'autre.

Libellus *d'Hormisdas* Document composé en 515 par le pape Hormisdas (*CPG* 9174), dont il présente toujours en 519 la ratification comme condition de la réunion des Églises. Suite à l'avènement de Justin Ier (518), son acceptation par les Orientaux met alors un terme au *schisme acacien*. L'autorité du concile de Chalcédoine est restaurée et les condamnations de Nestorius, Eutychès et Dioscore Ier d'Alexandrie expressément renouvelées. Ses principaux adversaires, Timothée Ælure, Pierre Monge, Pierre le Foulon, Sévère d'Antioche sont également censurés et rayés des diptyques, aussi bien que les prélats simplement hénoticiens, à commencer par Acace de Constantinople, qui s'étaient trouvés séparés de la communion du siège romain. Cette sanction frappe ainsi des chalcédoniens implicites, parfois même des confesseurs, comme Makédonios II de Constantinople, Flavien II d'Antioche ou Élie Ier de Jérusalem. Les lettres dogmatiques du pape Léon Ier se voient désormais universellement acceptées. Le refus d'adhérer au *Libellus* d'Hormisdas entraîne la déposition d'un très grand nombre d'évêques dans le ressort du patriarcat d'Antioche et la disparition de la hiérarchie sévérienne.

Maphrien Dans l'Église syrienne médiévale, ce titre, du sens général de *fructificateur* (ܡܦܪܝܢܐ), désigne, à partir de 628, le chef de la hiérarchie ecclésiastique dans les territoires orientaux de la communion jacobite d'Antioche. Il semble que le concept institutionnel remonte encore plus tôt, puisque l'on constate un rapport fonctionnel de même nature entre Sévère d'Antioche et Philoxène de Mabboug.

Melkites Le terme désigne, dans le ressort du patriarcat d'Antioche, les adhérents de la christologie défendue par l'*empereur* (βασίλευς), conformément à l'étymologie sémitique du mot (ܡܠܟܐ : *roi*). Après 518, il se rapporte aux chalcédoniens, par opposition à l'Église jacobite dont va se constituer la hiérachie schismatique.

Messalianisme Tendance encratique originaire de Mésopotamie qui caractérise un monachisme archaïque, très enraciné en Syrie, se définissant par le refus du monde, le mépris des sens, le goût de l'ascèse et de la prière purifiante, dont on attend une communication particulière avec l'Esprit. Les hiérarchies sociale et ecclésiastique sont ainsi privées de légitimité aux yeux de ces *priants* (ܡܨܠܝ̈ܢܐ), qui développent en outre une démonologie hétérodoxe. Adelphios (au IVe s.) et Lampétios (au Ve s.) passent pour les principaux théologiens de cette dérive sectaire toujours combattue par Sévère.

Monophysisme, miaphysisme Ensemble de doctrines d'inspiration cyrillienne qui conçoivent une certaine prééminence de la nature divine dans le Verbe incarné et refusent en conséquence de le dire en *deux natures* (ἐν δύο φύσεσιν). Contre Nestorius aussi bien que le concile de Chalcédoine, Cyrille d'Alexandrie, puis Timothée Ælure et Sévère d'Antioche opposent la formule de l'*unique nature incarnée du Verbe de Dieu* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), tout en concevant l'union de l'humanité et de la divinité en Jésus-Christ selon le mode de l'*union hypostatique* (ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν). L'intégrité de l'humanité du Sauveur ne se trouve donc pas remise en cause, au contraire de ce qu'il advient avec la christologie, proprement confusionniste, d'Eutychès et de certains antichalcédoniens radicaux ou maladroits. La désignation englobante de *monophysite* paraît ainsi largement polémique, puisqu'elle comprend les cyrilliens dans cette erreur. La compromission circonstancielle de Dioscore Ier d'Alexandrie avec Eutychès, au concile d'Éphèse II (449), et l'origine apollinariste et frauduleuse de la formule cyrillienne de l'*unique nature* ont donné une consistance apparente à cette critique. Les théologiens coptes et syriens orthodoxes proposent aujourd'hui l'appellation de *miaphysite*, pour qualifier la christologie de leurs Églises pré-chalcédoniennes.

Nature du Christ* → *Hypostase

Néochalcédonisme — Corps de doctrine qui se constitue au VIe siècle notamment pour faire pièce aux attaques portées par Sévère d'Antioche contre la formule christologique du concile de 451. Elle associe le dogme des *deux natures* (δύο φύσεις) en *union hypostatique* (ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν), la reconnaissance de la souffrance du Verbe incarné et les *anathématismes cyrilliens* (*CPG* 5317). Peut-être inaugurée par Sabas et Néphalios, elle semble s'être développée d'abord en Palestine. Cibles des trois livres sévériens intitulés *Contre un impie grammairien* (*CPG* 7024), Jean de Césarée et Jean de Scythopolis en sont les principaux représentants entre 512 et 518.

Nestorianisme — Antiochien d'origine et patriarche de Constantinople en 428, Nestorius distingue en Jésus-Christ *deux natures hypostatiques* (δύο φύσεις καθ'ὑπόστασιν), soit deux individualités autonomes, divine et humaine, dans le Verbe incarné. En corollaire, la Vierge Marie n'est pas *Mère de Dieu* (Θεοτόκος), mais seulement *Mère du Christ* (Χρηστοτόκος). Condamnée à Éphèse I (431), à l'instigation de Cyrille d'Alexandrie, cette christologie le sera toujours à Éphèse II (449), Chalcédoine (451), ainsi qu'aux termes du *Libellus* d'Hormisdas (*CPG* 9174). Sévère d'Antioche tient abusivement pour *nestoriens* les adhérents de la formule de Chalcédoine car, à ses yeux, comme à ceux de Cyrille, *nature* (φύσις) équivaut sensiblement à *hypostase* (ὑπόστασις).

Orthodoxie — Littéralement *opinion* ou *foi droite* (ὀρθοδοξία/ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬ ܫܘܒܚܐ), l'*orthodoxie* représente à partir du IVe siècle, notamment chez Eusèbe de Césarée, l'ensemble des vérités constitutives de l'enseignement de l'Église. Son appréciation demeure toutefois relative à l'engagement doctrinal de l'auteur et du texte considérés.

Personne du Christ → Hypostase

Presbytéros (πρεσβύτερος) — Clerc investi du sacerdoce et enrôlé dans le clergé d'une Église urbaine ou moine ordonné (*hiéromoine*). On réservera ici la traduction de *prêtre* pour les simples desservants des églises rurales.

Précision — Le principe de *précision* ou d'*exactitude* (ἀκριβεία/ܚܬܝܬܘܬܐ) consiste, chez Sévère, à dénoncer explicitement le concile de Chalcédoine, le *Tome* de Léon Ier (*CPG* 8922) et la formule des *deux natures* (δύο φύσεις) dans toute proposition dogmatique constitutive de la *communion ecclésiale*. Ce même principe doit commander aussi les insertions ou les radiations de noms dans les *diptyques liturgiques*, au moins à l'intérieur des enceintes monastiques, car les établissements cénobites sont conçus par le patriarche comme des pôles rayonnants de vérité doctrinale. Sévère s'écarte ici de l'esprit même de l'*Hénotique* (*CPG* 5999), qui imposait silence sur les points d'opposition et de divergence, payant l'unité de l'Église impériale du prix d'un certain flou dogmatique, non sans autoriser les restrictions mentales. En quelque sorte, l'*exactitude* et la *précision* sévériennes ont vidé de son contenu l'*Hénotique*, qui apparaît bien en 518 comme une formule dépassée.

Prosphonèse (προσφώνησις) — Allocution du célébrant, qui peut revêtir le caractère d'une profession dogmatique

Réitérateurs ou anachristes — La réitération des sacrements, singulièrement celles du baptême ou de l'ordination sacerdotale, consiste à les *conférer une seconde fois* (ἀναχρῖσμα) pour cause d'invalidité de la première collation. Dans le cadre des controverses doctrinales, les *réitérateurs* ou *anachristes* (ἀναχρῖσται) arguent de l'absence de *communion doctrinale* avec le premier célébrant pour prononcer la nullité du sacrement, en dépit de la conversion ultérieure à l'*orthodoxie* du fidèle qui l'a reçu. Les *réitérations* jouent donc, dans ce contexte, un rôle comparable à celui des radiations ou des restitutions de noms dans les *diptyques liturgiques*. Sévère se montre tout aussi prudent sur l'un et l'autre point ; sa correspondance comporte un véritable petit traité contre les réitérations systématiques (*SL*, Brooks, V, 6).

Synode (σύνοδος) — Assemblée ecclésiastique réunissant les évêques d'une même province ou groupe de provinces, ou encore de toute l'Église impériale. Dans ce dernier cas, l'usage français fait préférer le mot *concile* (lat. : *concilium*). Les Pères ainsi réunis se prononcent sur des questions d'ordre disciplinaire ou doctrinal. Leurs résolutions donnent lieu à des *synodiques* (τὰ συνοδικά). Les *synodes provinciaux* s'assemblent selon des règles définies à Chalcédoine (451), que Sévère voudrait appliquer globalement à l'échelle de son ressort patriarcal. Il faut distinguer ce *synode oriental* (ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܐܦܣܩܘܦ̈ܐ ܕܡܕܢܚܐ) régulier d'Antioche du *synode permanent* (σύνοδος ἐδημοῦσα), propre à Constantinople, qui réunit les évêques en résidence temporaire dans la ville impériale pour connaître de cas relevant de l'ensemble de l'Empire. Les *conciles généraux* ou *œcuméniques* s'assemblent sur ordre de l'empereur et leurs dispositions canoniques entrent dans le droit civil après sa ratification.

Synodiques, Lettres — Les *lettres synodiques* (τὰ συνοδικά, συνοδικαὶ ἐπιστολαί, ἀμοιβαῖοι συλλαβαί) consignent les propositions dogmatiques d'une assemblée ecclésiastique, réunie notamment pour la consécration d'un évêque. Elles sont adressées à un correspondant de même rang, évêque ou patriarche, pour sceller la *communion* des Églises. Leur contenu agréé par le destinataire, celui-ci les fait lire à l'ambon de sa cathédrale, au cours de la synaxe eucharistique. La réception par Sévère des *synodiques* d'avènement de Dioscore II et de Timothée III (IV) marque et constitue ainsi la *communion antichalcédonienne* d'Antioche et d'Alexandrie. C'est sur la base de la *synodique* résultant de l'assemblée d'Antioche du printemps 513 que Sévère réalise à la fois l'union des évêques orientaux et, du fait de son acceptation par Jean III Nikiotès et Timothée I[er], celle de l'Église impériale.

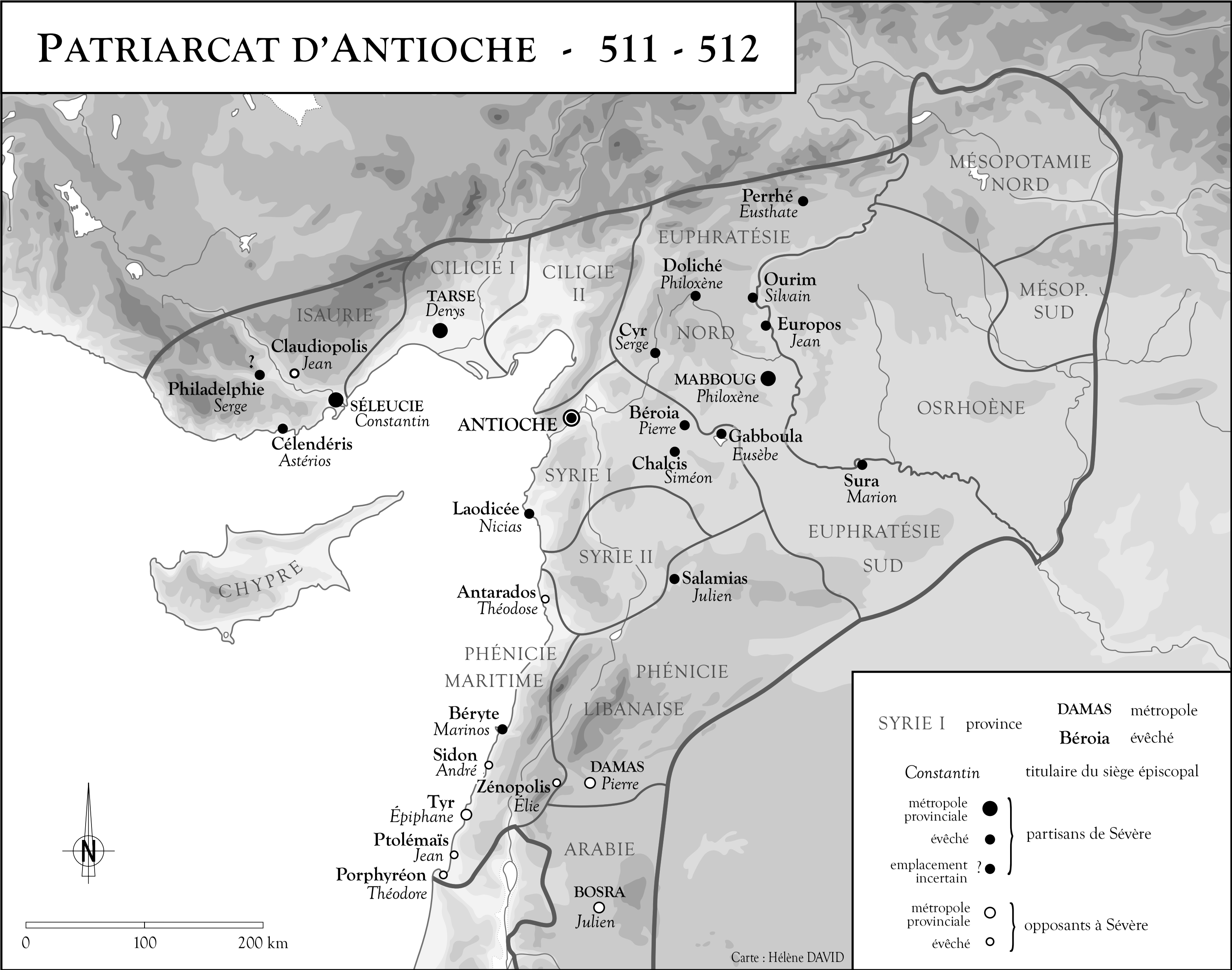
Tome de Léon I[er] → Eutychianisme

Théopaschisme — Doctrine qui attribue au Verbe lui-même, *Dieu* (Θέος) incarné, la mort et la *souffrance* (τὸ πάσχειν). La christologie traditionnelle d'Antioche s'y est longtemps refusée, tandis que les cyrilliens l'ont admise, au contraire, en raison de la conception de *l'union hypostatique* (ἕνωσις καθ᾽ὑπόστασιν) qui a pour corollaire la *communication des idiomes* (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων). La controverse a porté sur la validité de la formule *Un de la Sainte Trinité a souffert en sa chair* (Εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος πέπονθε ἐν σαρκί) et surtout sur la doxologie additionnelle au *Trisagion* attribuée à Pierre le Foulon : *qui a été crucifié pour nous* (ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ἡμᾶς). Celle-ci est devenue le signe distinctif du parti antichalcédonien.

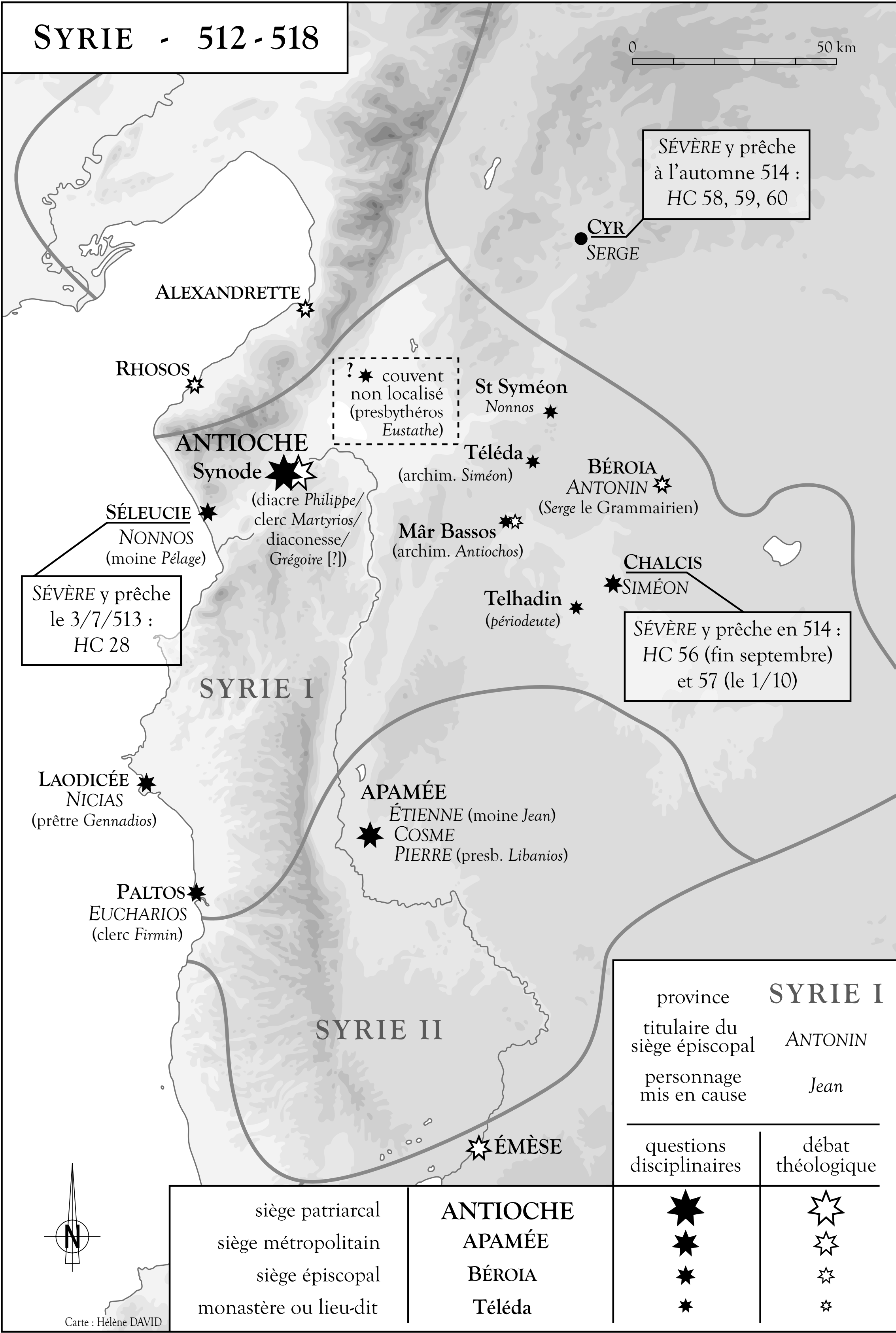
Trisagion — Invocation liturgique très usitée qui se compose des paroles suivantes : *Dieu saint* (Ἅγιος θεός), *Saint fort* (Ἅγιος ἰσχυρός), *Saint immortel* (Ἅγιος ἀθάνατος), *aie pitié de nous* (ἐλέησον ἡμᾶς). On rapporte à Pierre le Foulon d'avoir introduit la clausule à connotation théopaschite *qui a été crucifié pour nous* (ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ἡμᾶς).

***Type ou Formule de satisfaction* (τύπος τῆς πληροφορίας)** — Document à caractère dogmatique et juridique qui scelle l'accord des parties sur une définition doctrinale et constitue l'instrument de leur *communion* (κοινωνία). Le *Type* d'Anastase, le *Libellus* d'Hormisdas (*CPG* 9174) ou l'*exemplaire* (ἴσον) adressé par Sévère à l'archimandite Marc, près de Tarse, relèvent de cette catégorie d'actes.

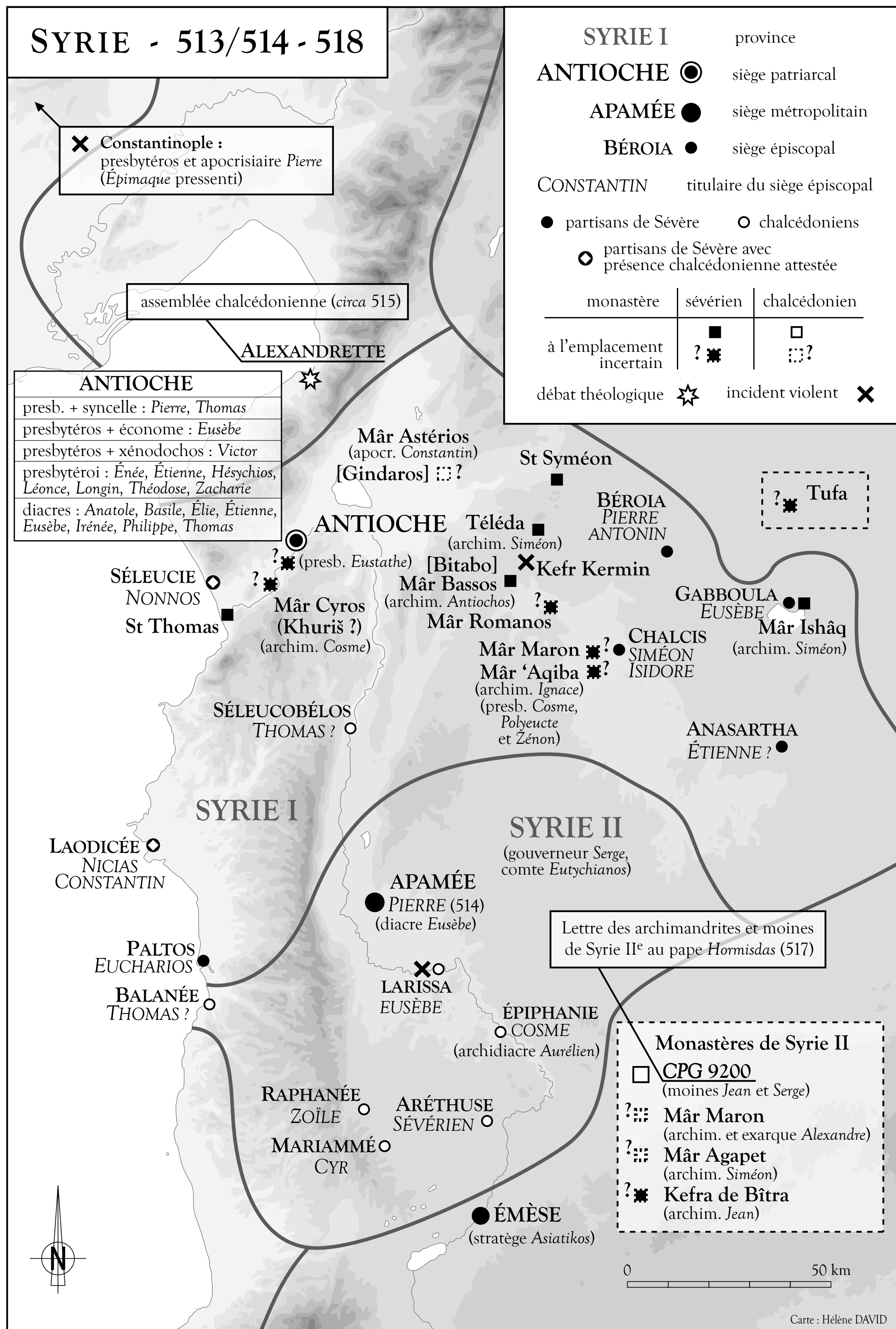
PLANCHES GÉOGRAPHIQUES ET ILLUSTRATIONS



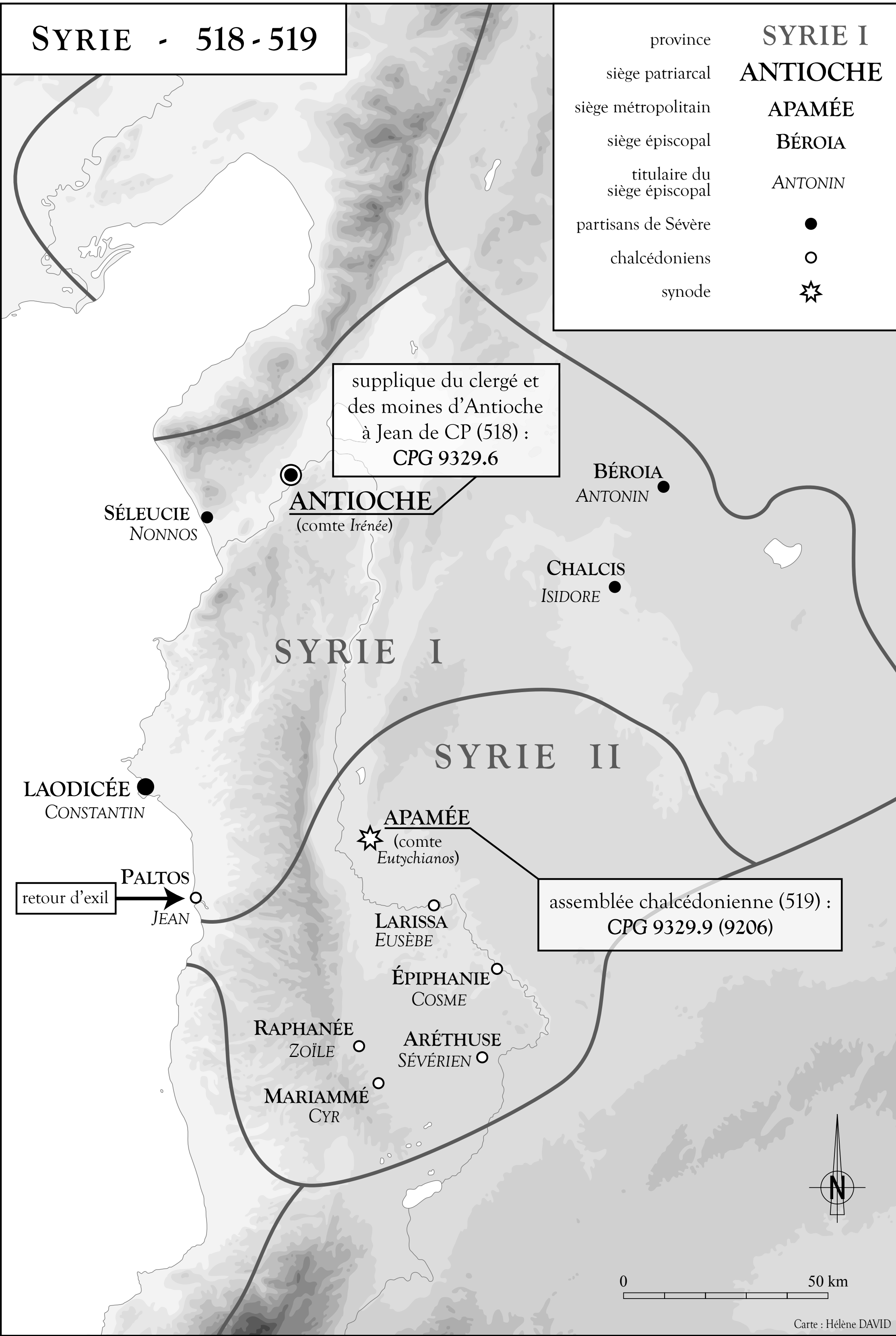
Pl. I - Le patriarcat d'Antioche à l'avènement de Sévère (511-512).



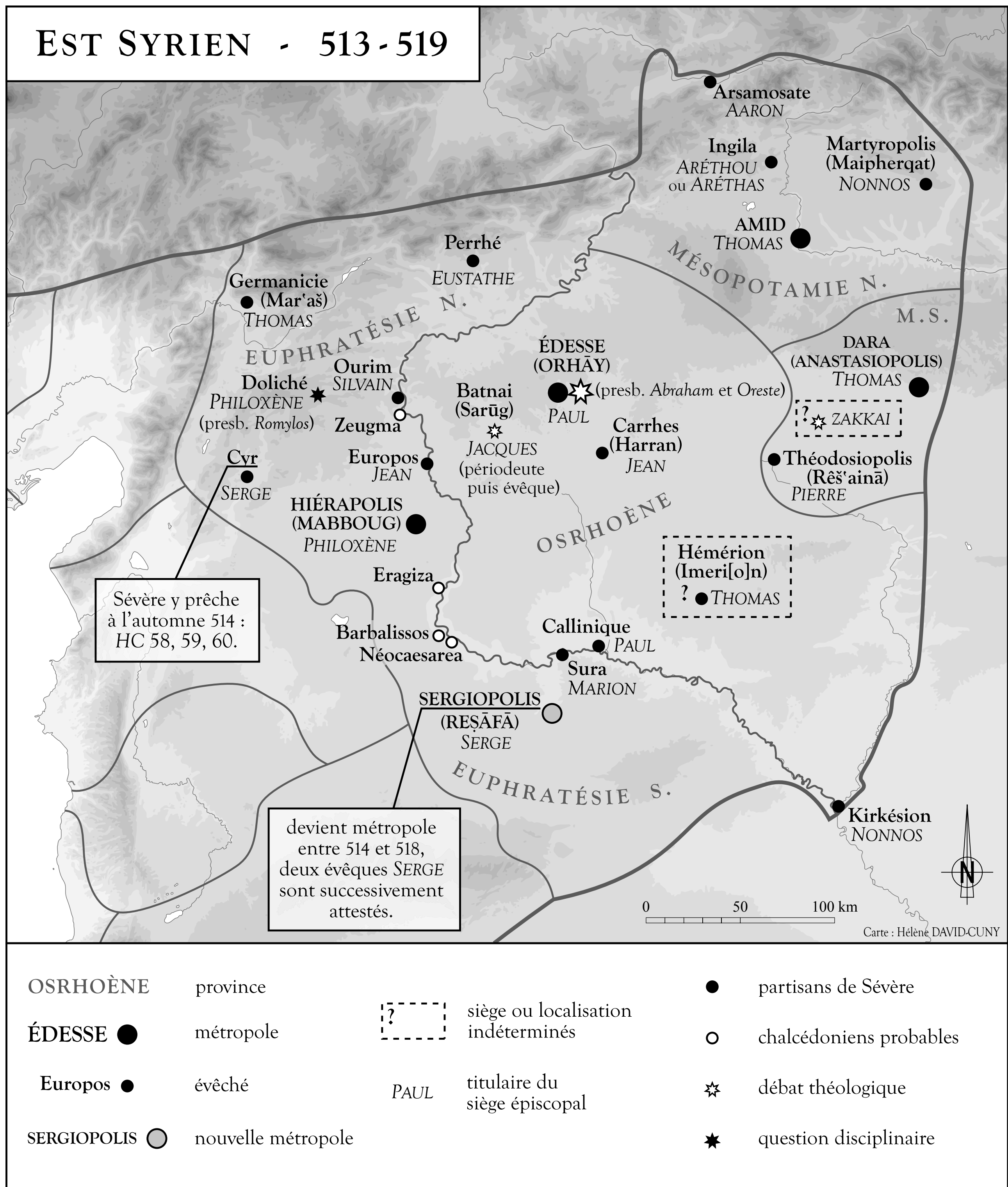
Pl. II - Questions disciplinaires et débats théologiques en Syrie, 512-518.



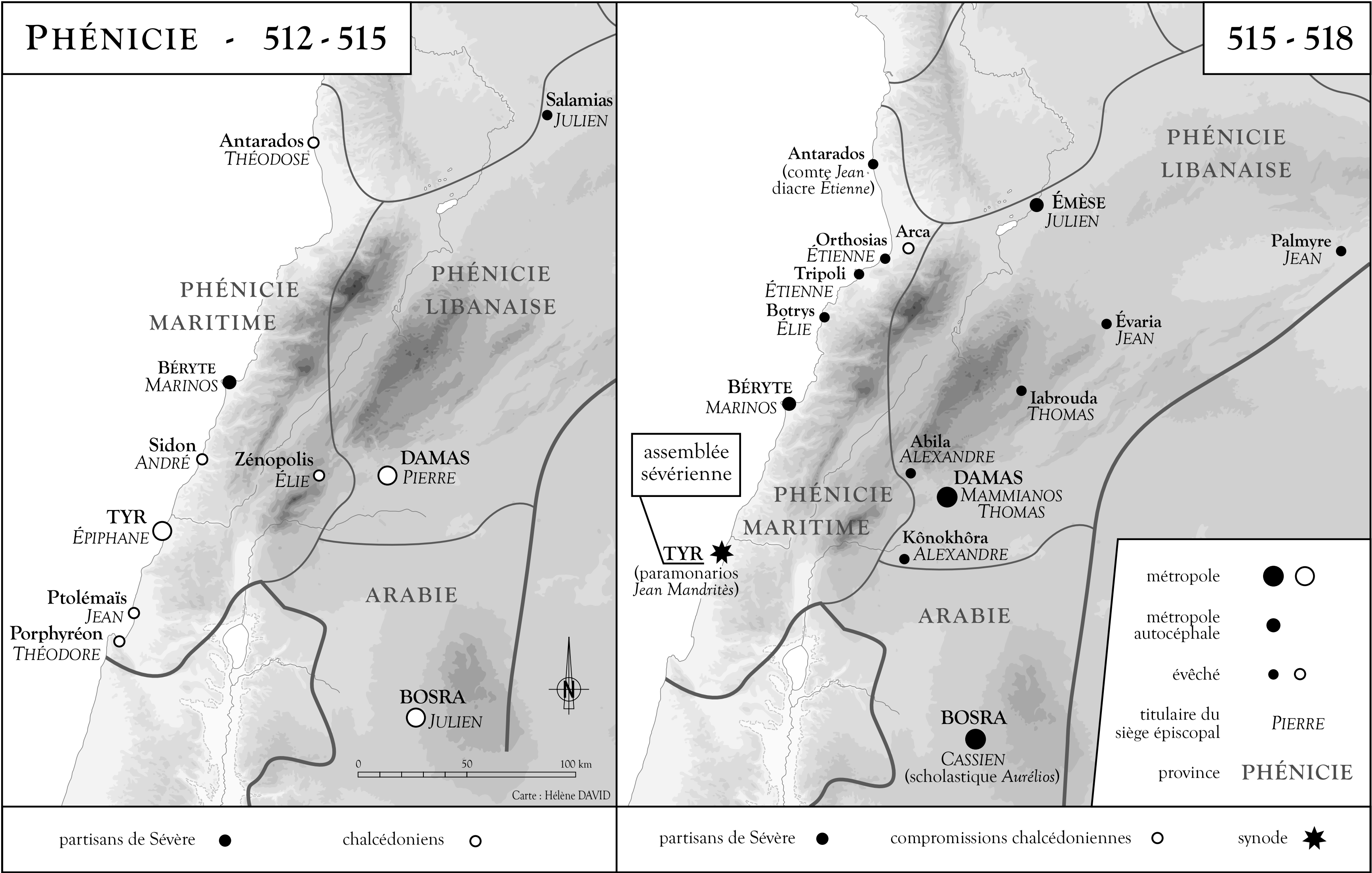
Pl. III - Adhérents et opposants de Sévère en Syrie, 512-518.



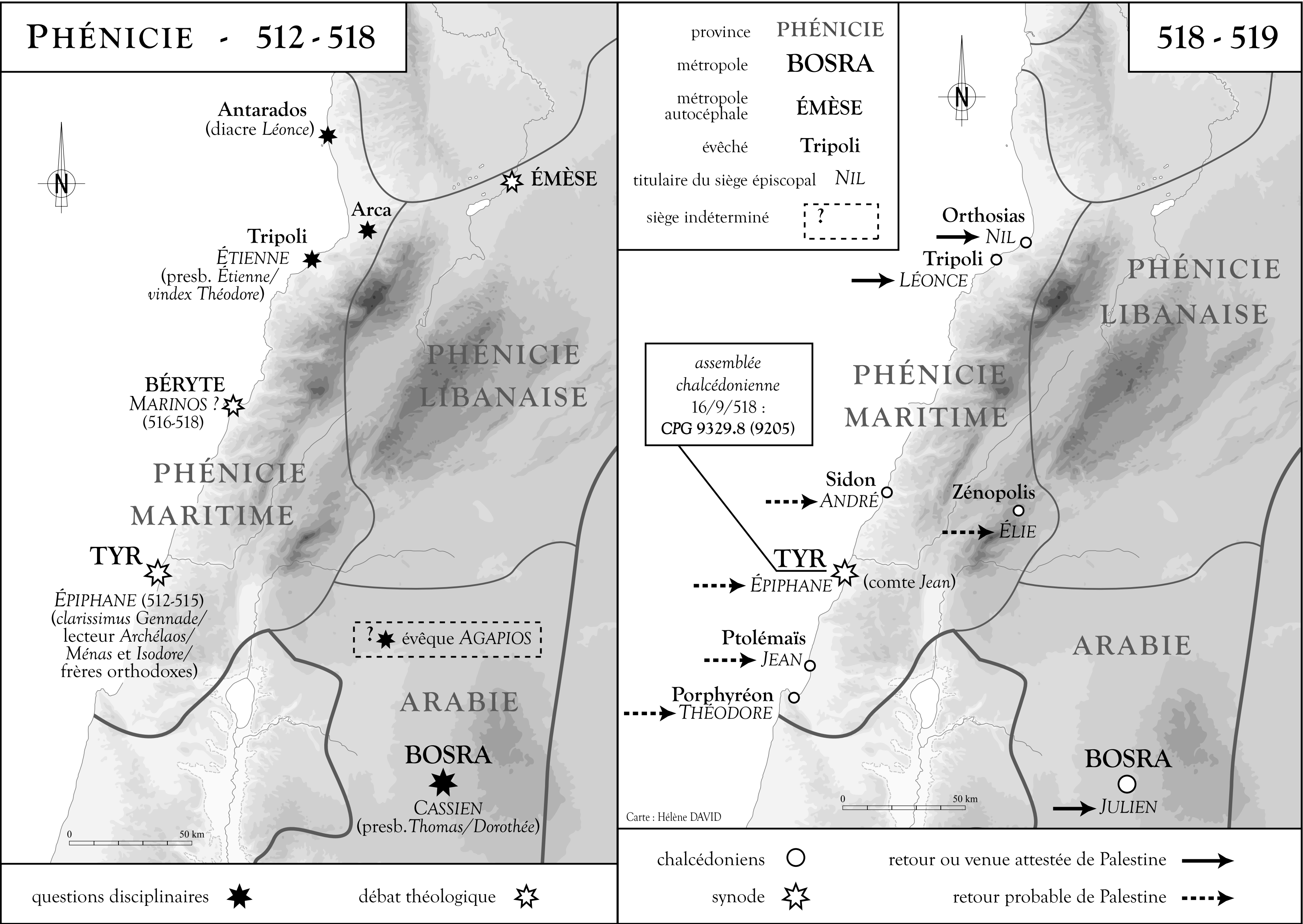
Pl. IV - Les deux Syries à la chute de Sévère, 518-519.



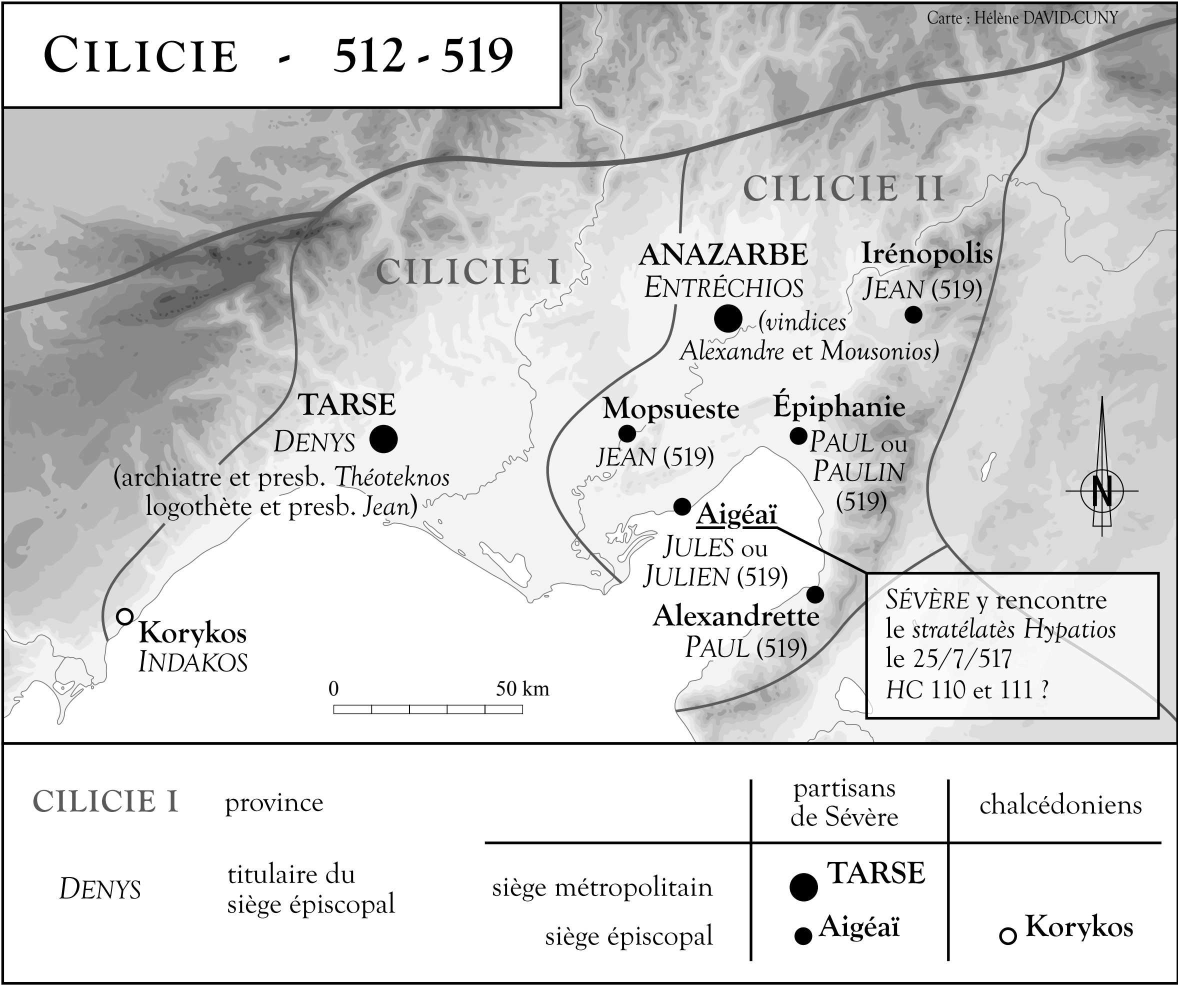
Pl. V - Est syrien, 513-519.



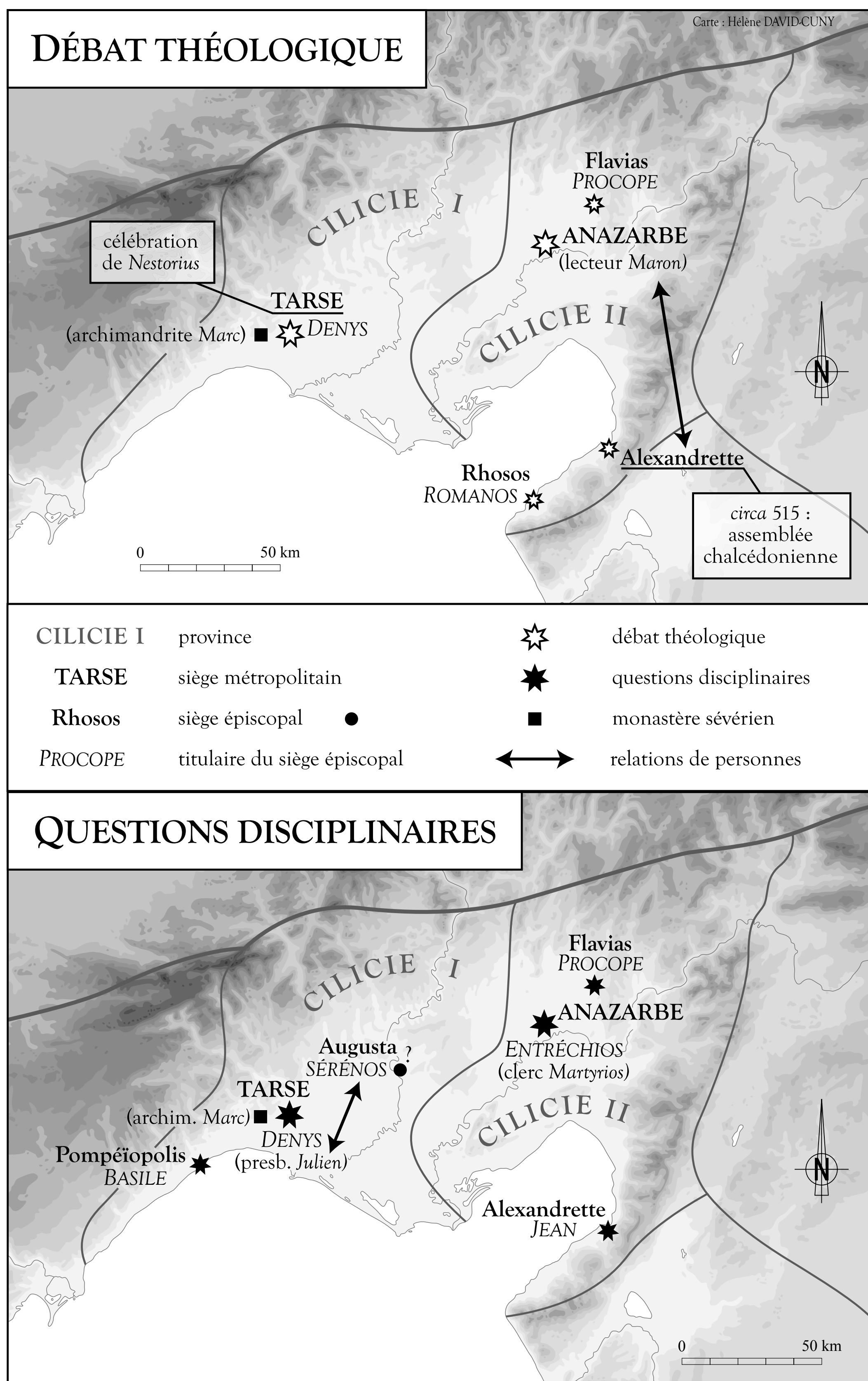
Pl. VI - Phénicies et Arabie (1), 512-518.



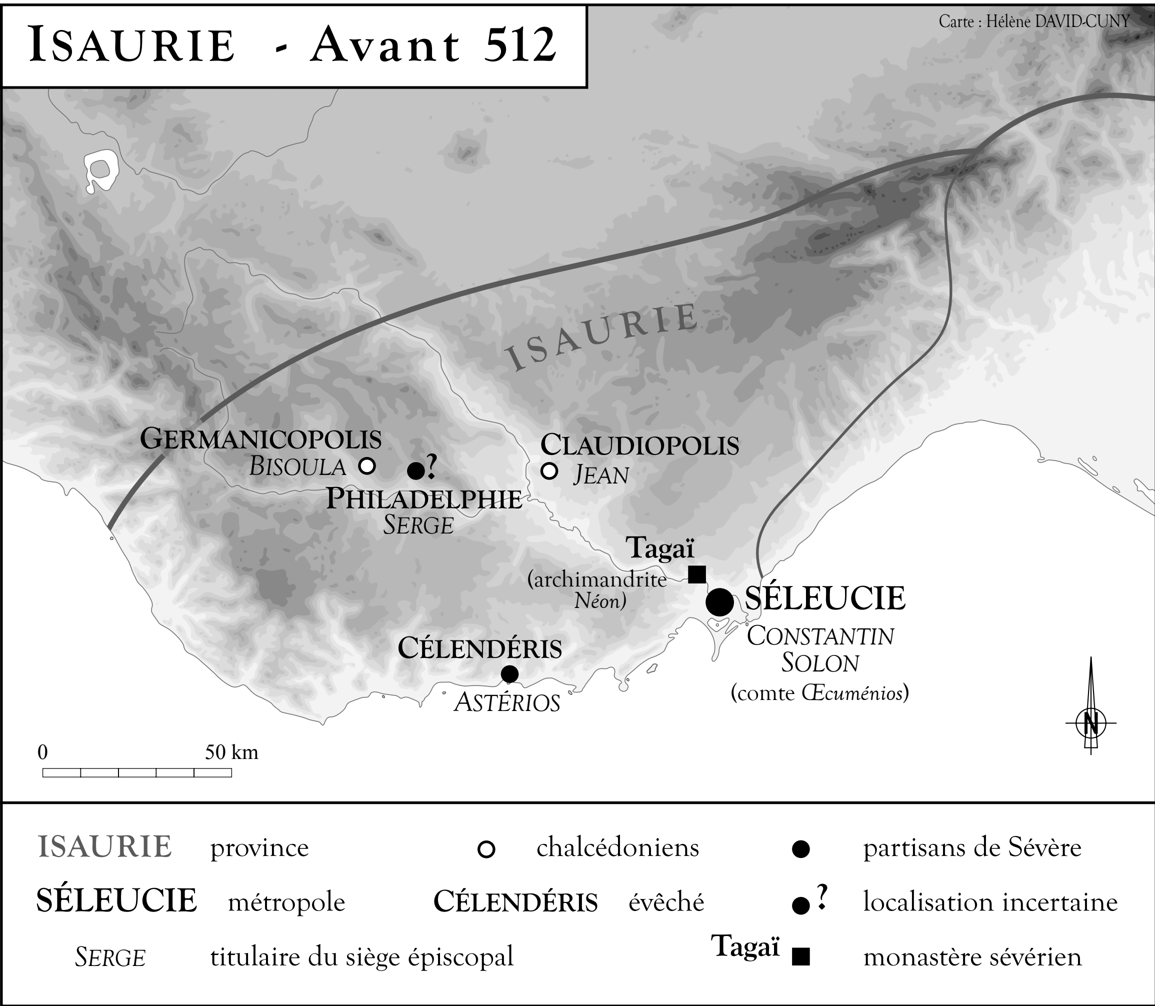
Pl. VII - Phénicies et Arabie (2), 512-519.



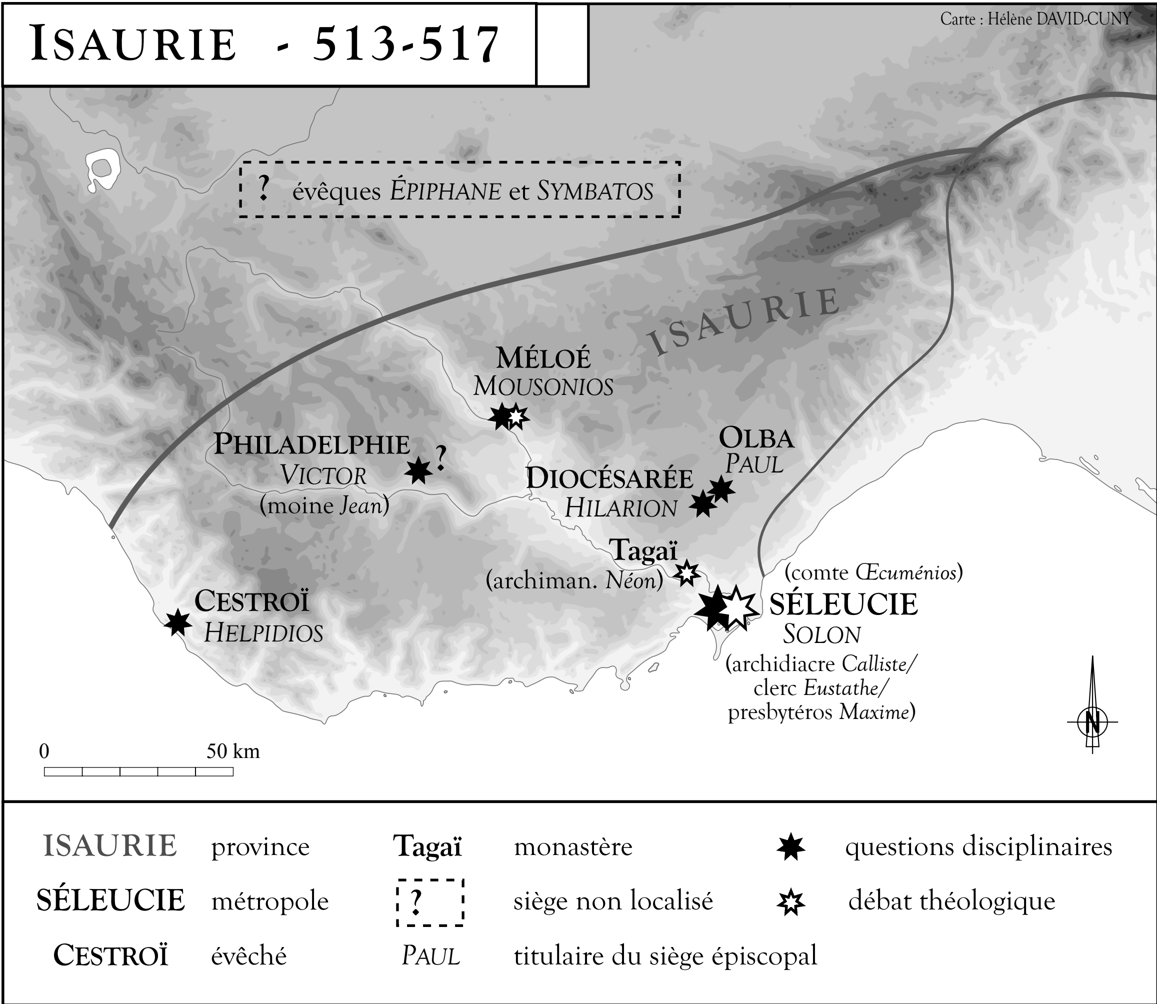
Pl. VIII - Cilicie Ire et IIe, 512-519.



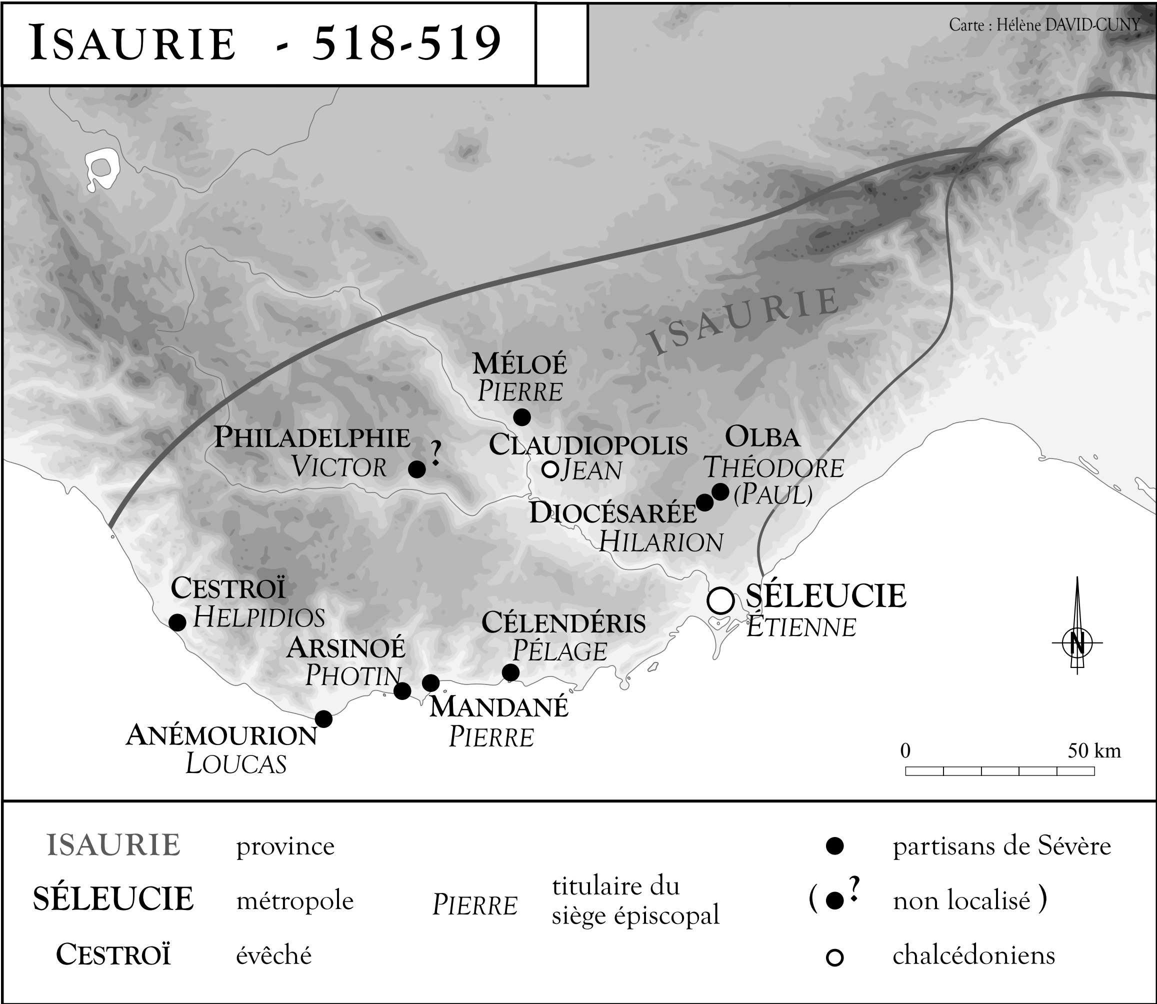
Pl. IXa - Cilicie Ire et IIe, débat théologique (512-518) ; Pl. IXb - Cilicie Ire et IIe, questions disciplinaires (512-518).



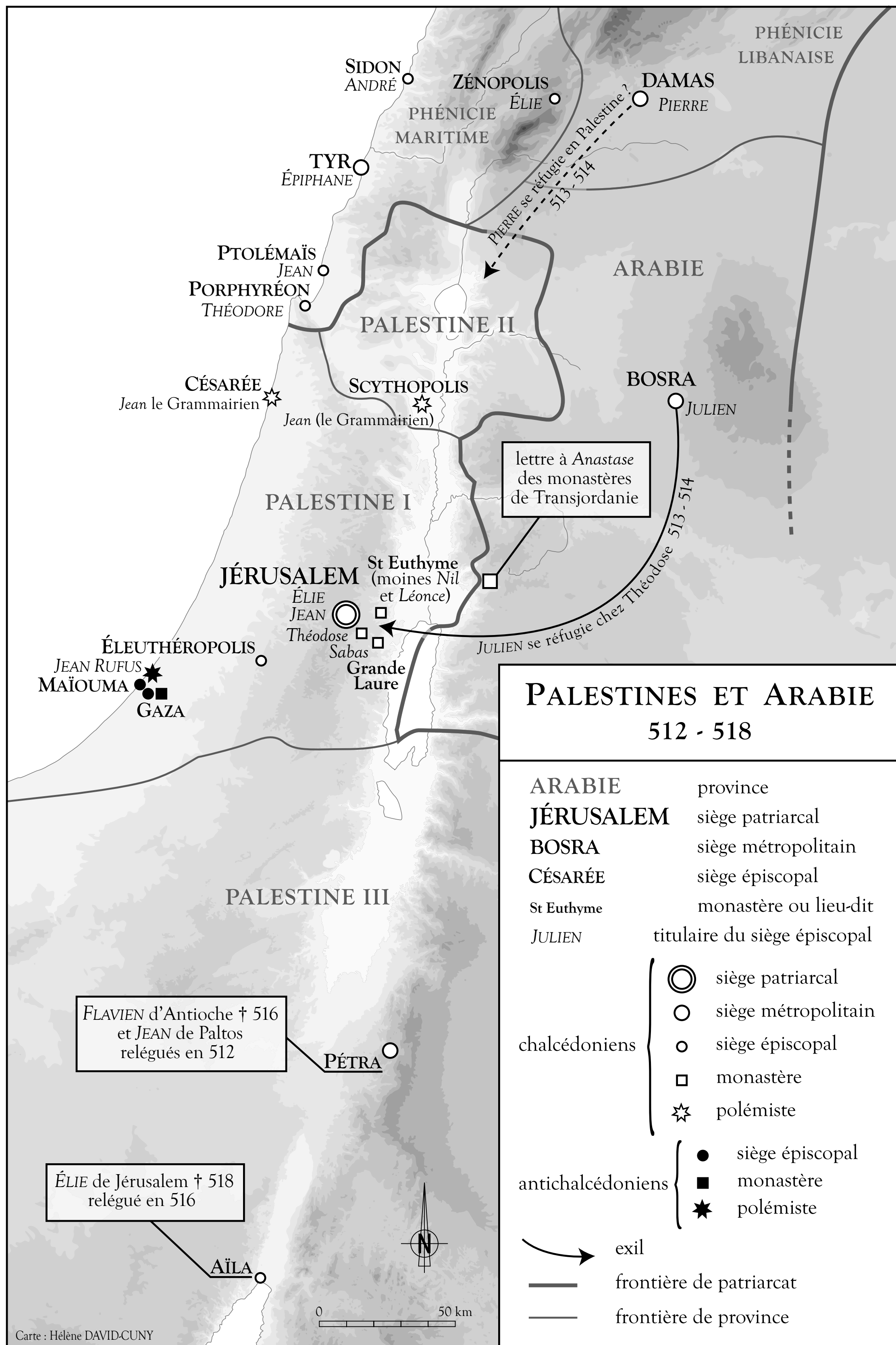
Pl. X - Isaurie avant 512.



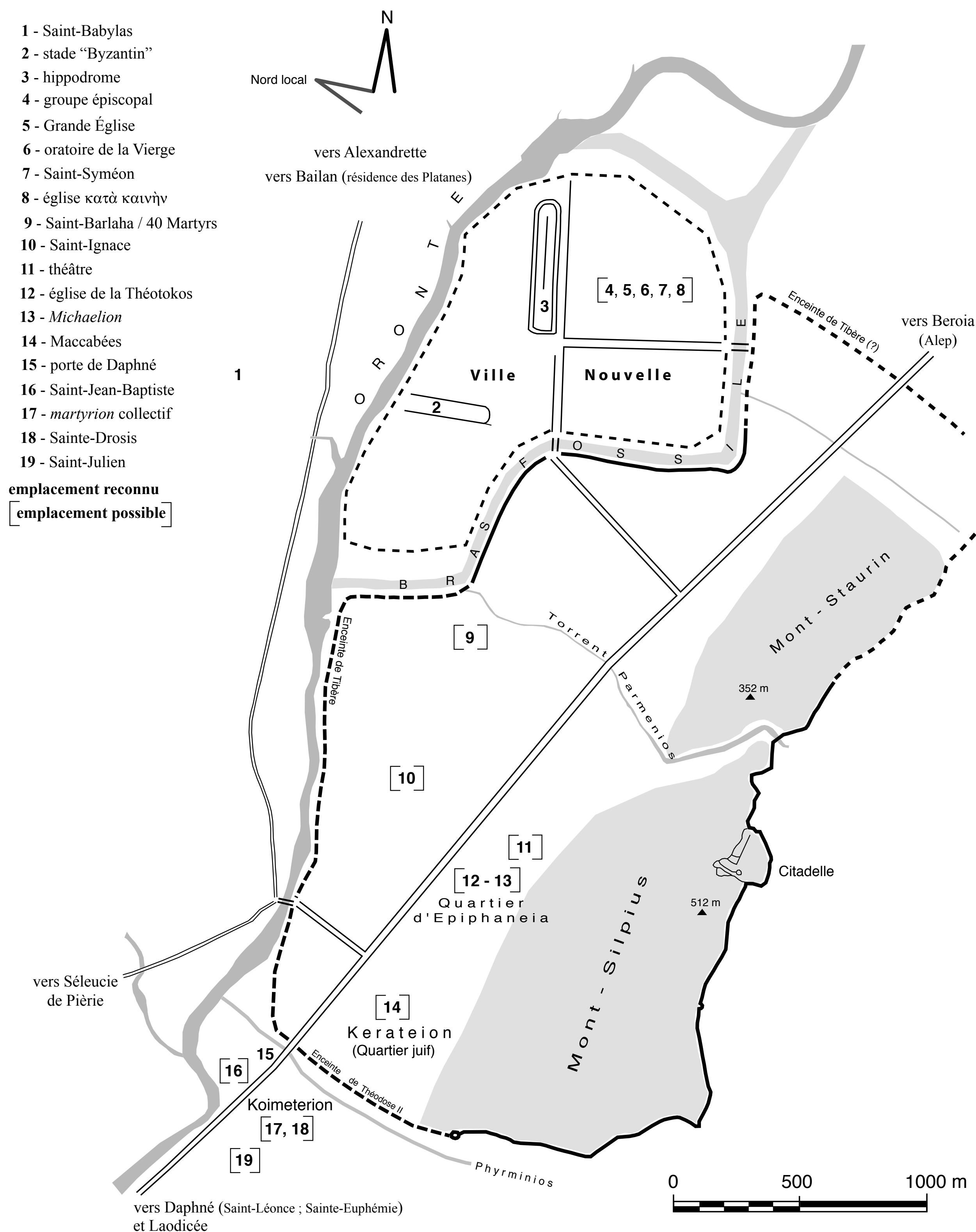
Pl. XI - Isaurie, 513-517.



Pl. XII - Isaurie, 518-519.

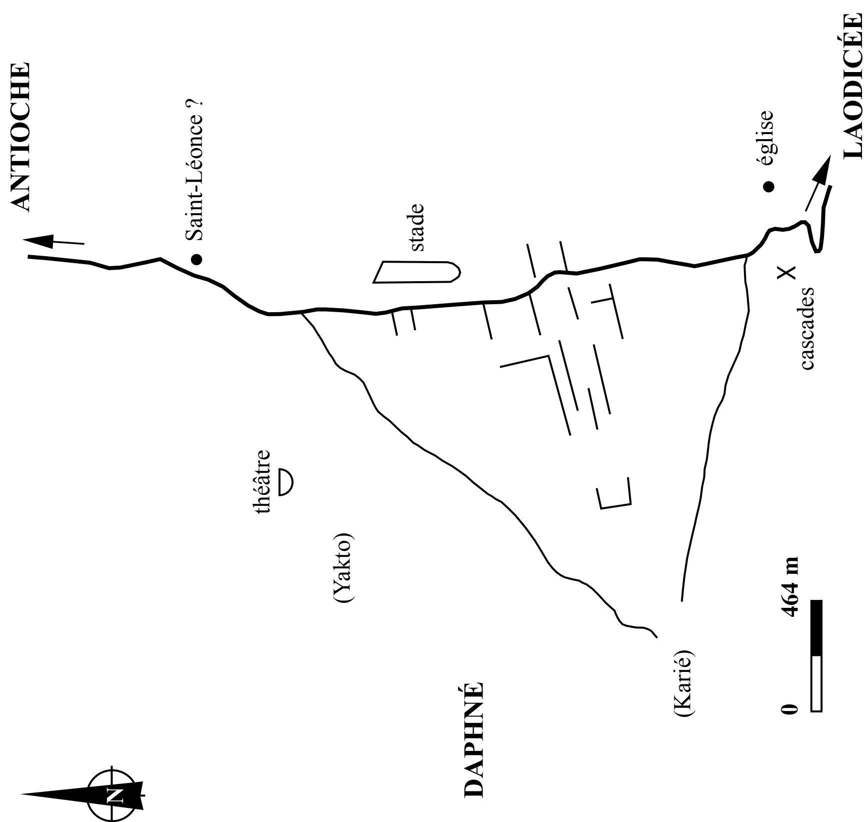


Pl. XIII - Palestine et Arabie, 512-518.

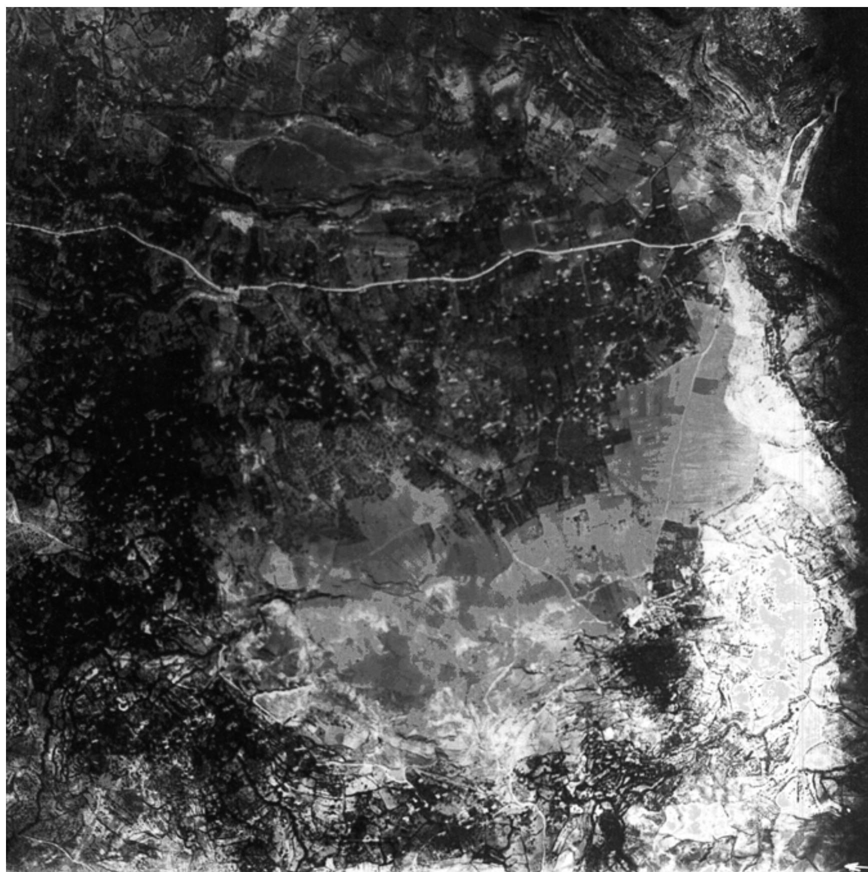


G. Poccardi
(d'après Richard Stillwell éd., *Antioch-on-the-Orontes II - Excavations of 1933-1936*, Princeton, 1938, p. 215, pl. I)

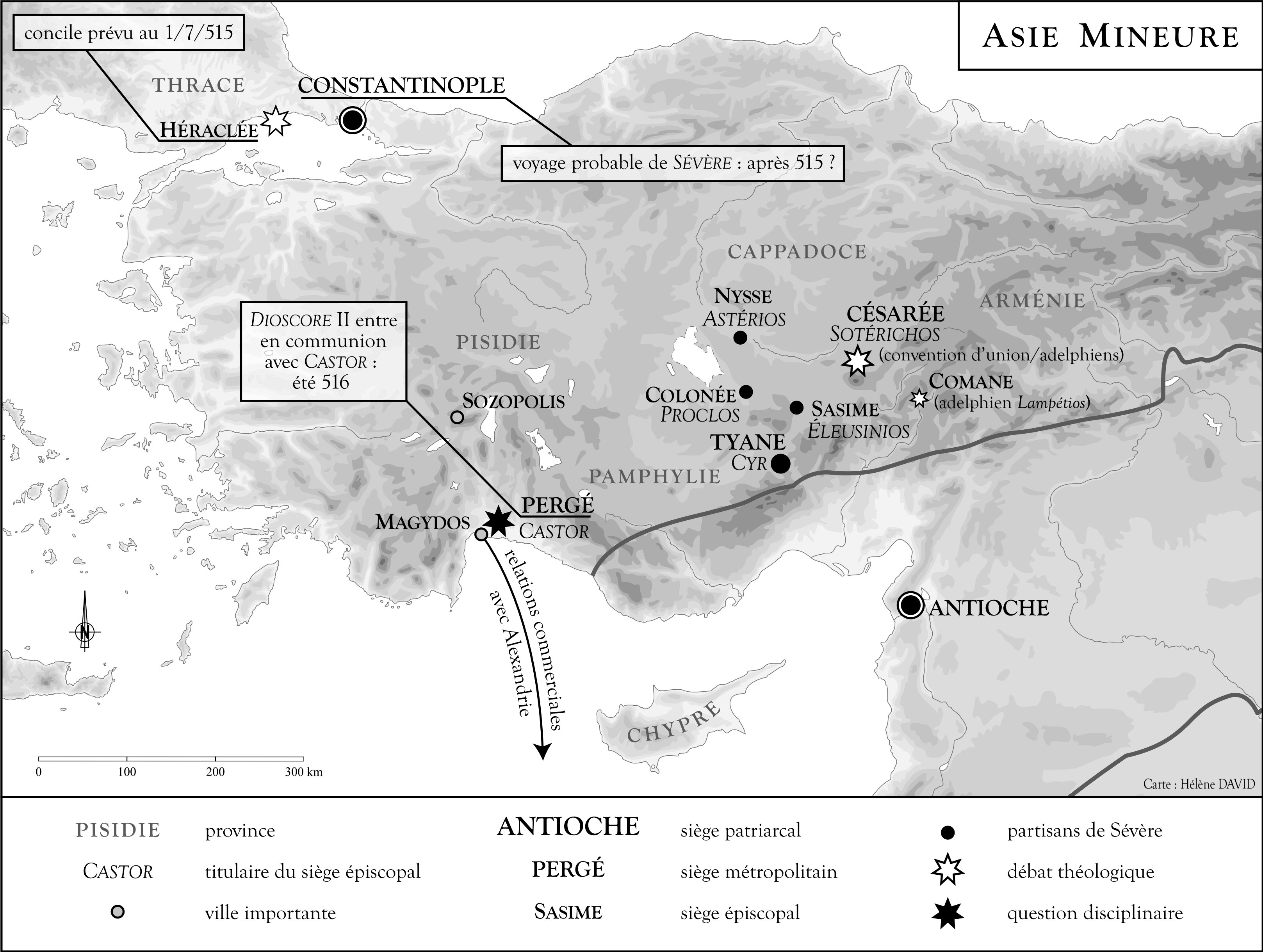
Pl. XIV - Topographie d'Antioche.



D'après Leblanc-Poccardi 1999, p. 120-121



Pl. XV - Daphné/Harbiyé.



Pl. XVI - Asie Mineure.



a - Auditorium *K (cliché G. Majcherek).*



b - Auditorium *P (cliché G. Majcherek).*

Fig. 1 - Auditoria *d'Alexandrie (site de Kom el-Dikka).*



a - Écritoire (cliché L. Nordiguian).



b - Placard d'archives (cliché L. Nordiguian).

Fig. 2 - Scrinium *épiscopal de Réṣāfā.*

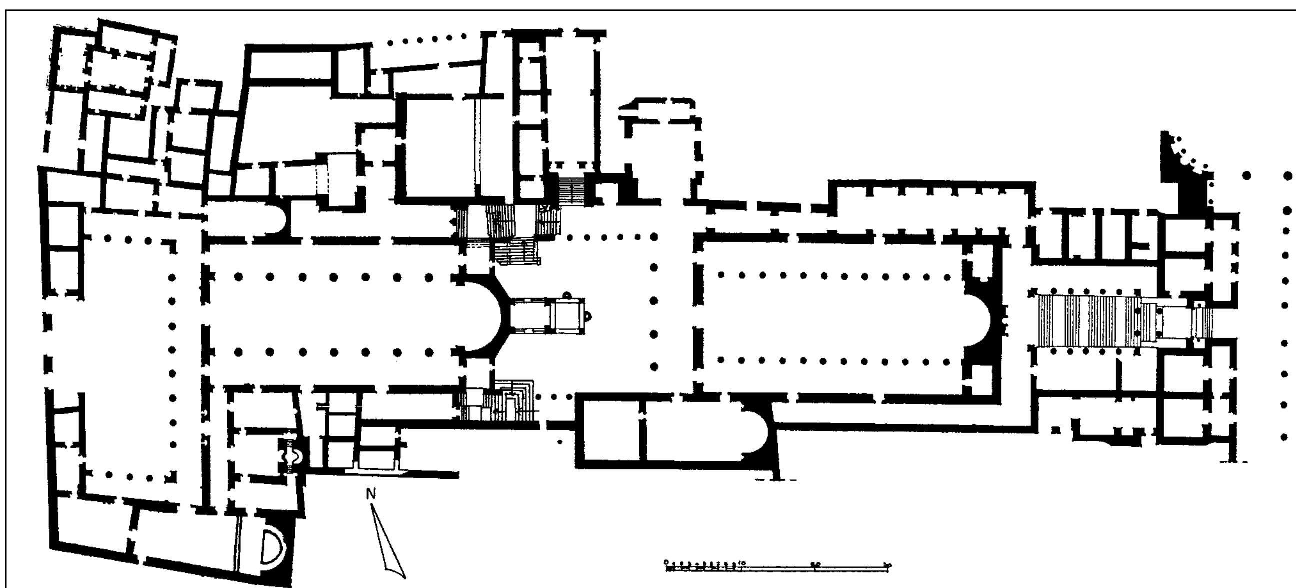


Fig. 3 - Groupe épiscopal de Gerasa (d'après Lassus 1947, fig. 18).

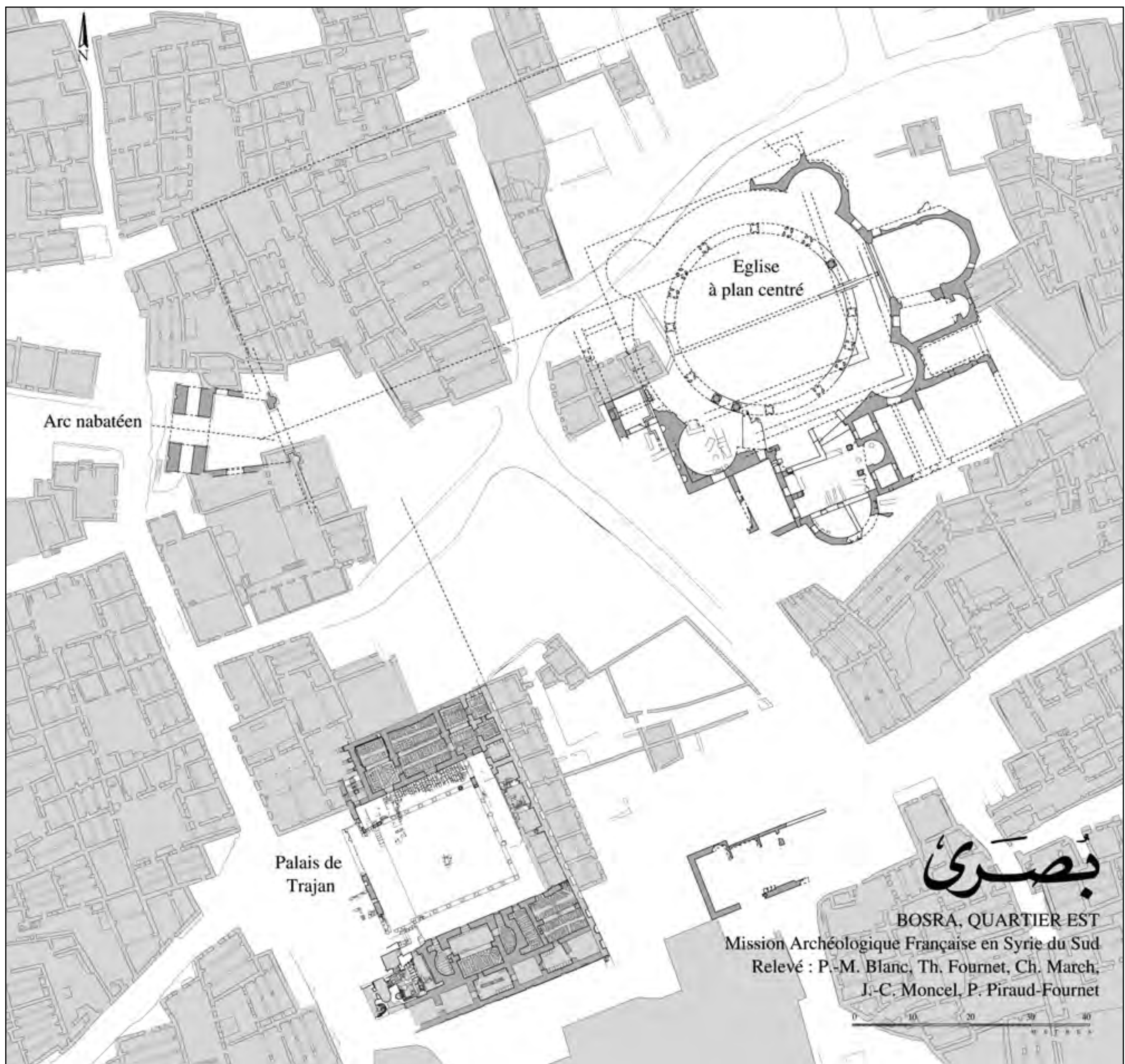


Fig. 4 - Bosra, quartier est : ensemble épiscopal.

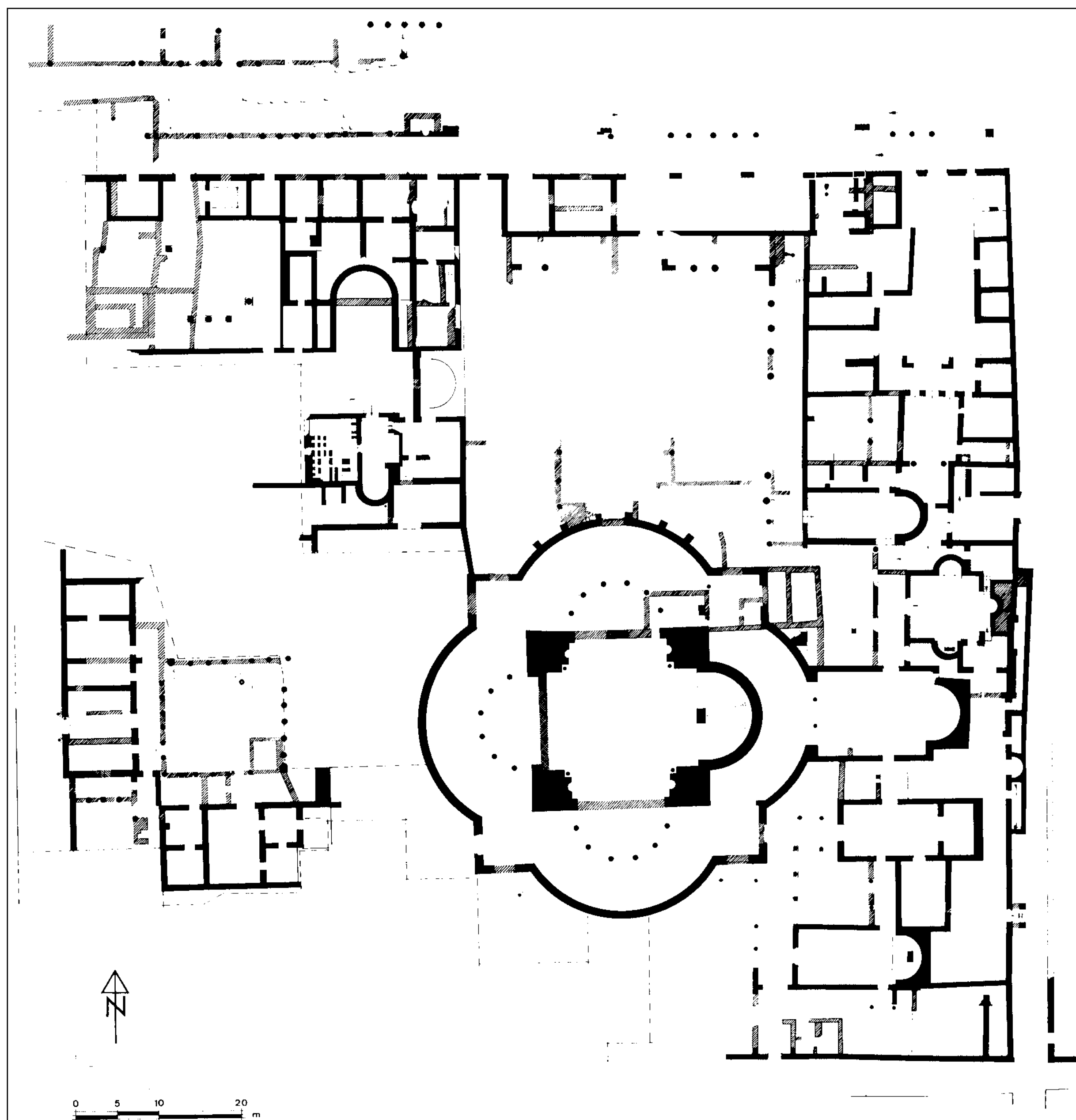


Fig. 5 - Plan d'ensemble de la cathédrale et du groupe épiscopal d'Apamée (levées H. Lacoste, P. Mignot et J.-Ch. Balty ; Balty 1981, fig. 111).



Fig. 6 - Mosaïque de Yakto
a - Vue générale.



b - Édifice à colonnade (palais ?) ; coupole de la Grande Église (?) ; orant.



c - Homme en tenue d'apparat, sur le seuil des thermes publics de Daphné.



d - Femme montée en amazone et conduite par un serviteur.



e - Manège ou piste cavalière.



f - Stade olympique de Daphné.

Fig. 6 - Mosaïque de Yakto.



g - Jeu de dés (Daphné).



h - Jeu de dés (Antioche).



i - Buveur (Daphné).

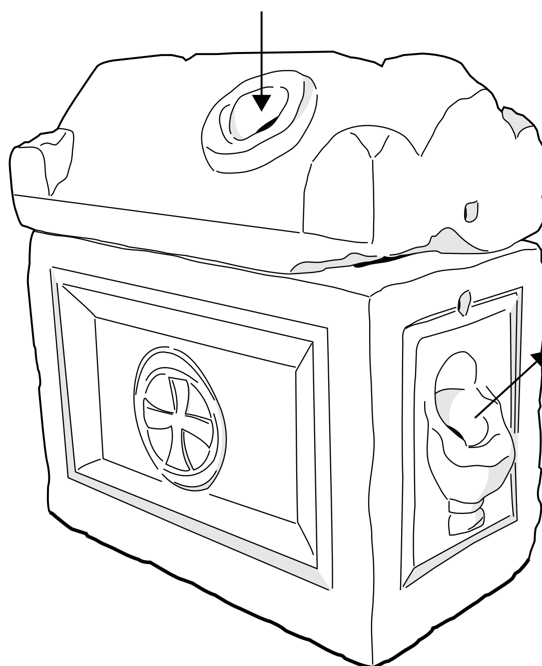


j - Buveur (Antioche).

Fig. 6 - Mosaïque de Yakto.



a - Reliquaire à huile (cliché F. Alpi).



b - Mode d'emploi (dessin R. Yassine).



c - Godet de réception (cliché F. Alpi).



d - Entonnoir sommital (cliché F. Alpi).

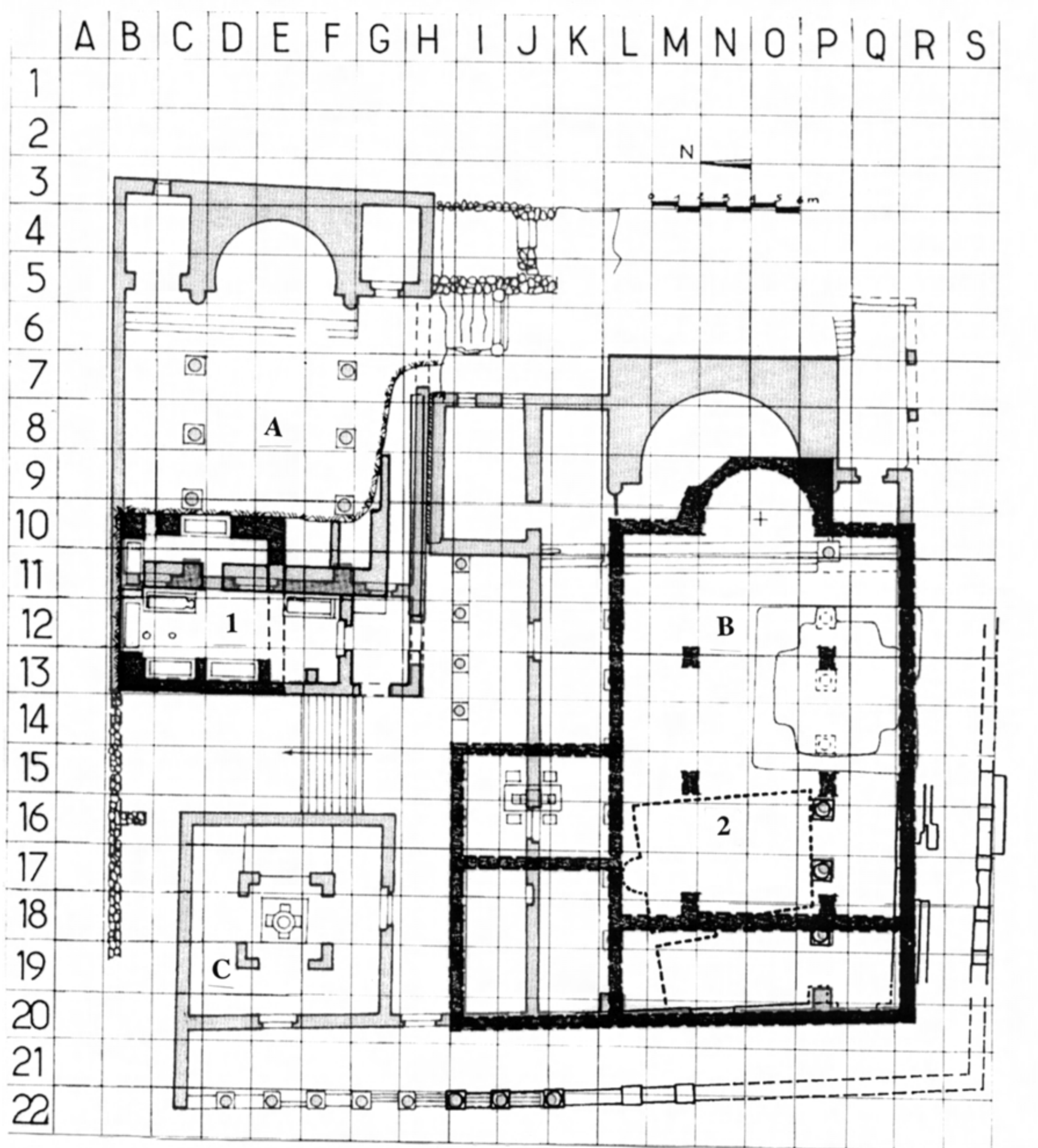
Fig. 7 - Reliquaire de Syrie du Nord (Musée d'Alep, inv. n° 689).



Fig. 8 - Section de la route antique Chalcis-Béroia/Antioche, à hauteur de Tell Aqibrīn (cliché L. Nordiguian).



Fig. 9 - Kefr Kermīn : sortie du défilé (cliché F. Alpi).



: ensemble ecclésial (fin du IVe siècle)
: transformation de l'hypogée (483-487)

A - *Michaelion*

B - Église principale (*très sainte église de Dieu*)

C - Baptistère

1 - crypte-hypogée du *Michaelion*

2 - sanctuaire originel de Mithra (en pointillé)

Canivet 1987 (relevés : F. Laroche-Traunecker et R. Ricci ; dessin : J. Gaucher) ; Gawlikowski 2000

Fig. 10 - Ensemble ecclésial de Ḥūarte : plans superposés des états des IVe-Ve s.

LISTE DES TABLEAUX

LISTE DES PLANCHES GÉOGRAPHIQUES

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Index nominum personarum

Index geographicus

Index locorum *

Sévère d'Antioche

* En cas de pluralité de titres pour un même auteur, ceux-ci sont donnés selon l'ordre de la *CPG* ou de la *PS*.

Sources littéraires, théologiques et historiques

Bible

Inscriptions *

Conciles ou synodes

* Voir aussi t. 2, le *Choix d'inscriptions grecques et syriaques.*

Collections canoniques

Législation impériale

Documents administratifs

فيلوكسان ”Philoxène“ من منبج. وأخيراً يقوم الامبراطور نسطاسيوس بدعم ساويرس الذي، بطرحه لقراءة ”الهينوتيكون“ بطريقة معارضة للخلقيدونية، سعى إلى توحيد الكنيسة البيزنطية حول هذا الموقف من المسيحانية. هذه هي ”طريق الملك“ التي إختار ساويرس أن يسلكها ”دون أن يميل يميناً أو يساراً“، هذه الطريق التي يعتبرها وسطية، بين عقيدة باوطاخي ”Eutychès“ من جهة ونسطوريوس - ومن خلقدونية - من جهة أخرى.

تنتهي بطريركية ساويرس بالفشل، فبعد وفات نسطاسيوس ومع قدوم يوستانوس، تتغيّر السياسة الدينية ولم يعد بوسع ساويرس البقاء في أنطاقية فيهرب إلى مصر. في نهاية حياته هذا الفشل يتضاعف ليس فقط بفشل المحاولة الأخيرة لدى الإمبراطور يوستينيانوس بل أيضاً في مصر حيث انقسم المناهضون للخلقدونية، فعند وفاته يكون ساويرس قد فشل على جميع الأصعدة: ”طريق الملك“ تبدو وكأنّها لم تؤدّي به إلى أي مكان.

بالرغم من كل هذه الإخفاقات الحقيقية، لابدّ من الإعتراف بأن أعمال ساويرس كانت خصبة وقد شكّلت إرثاً نجده في الكنيسة السورية كما في الكنيسة البيزنطية التي كانت قد أصبحت خلقدونية ذات مؤسسات مستوحات في بعض الأحيان من تلك التي أسهم ساويرس في تطويرها وعلى صعيد ”المسيحانية“ أستوعبت هذه الكنيسة الإعتراضات التي وجهها ساويرس ضد التفسير المبسط للخلقدونية كما أنها بحثت عن التوحيد في عهد يوستنيانوس وهي لاتختلف كثيراً في ذلك عن توجّهات البطريرك ساويرس.

لقد صوّر فريدريك ألبي ساويرس بمهارة وأظهر كيف أن هذا البطريرك كان منجذباً إلى التنسك وروحية الشهادة وكيف أن سلوكه الرحيمة تبدو مرتبطة بمسيحانيته، فهو أسقف مسيحي بعمق، وفي ذلك صورة جديدة، بعيدة عن الصور التقليدية، يقدّمها فريدريك ألبي لقرّائه بكل تواضع.

برنار فلوزان
أستاذ في جامعة باريس-سوربون

توطئة

طريق الملك: يبدو هذا العنوان غامضاً في بادئ الأمر ولكن سرعان ما يتبيّن أنه مفتاح لقراءة هذا الكتاب المرتكز على مفهوم إجمالي لعهد بطريركية ساويرس الانطاكي وللدوافع التي كان لها التأثير في توجّهات هذا البطريرك المميّز.

تقنياً، إن أبحاث فريدريك ألبي نشأت من واقع عدم إحاطة ملف ساويرس الإنطاكي بطريقة وافية. ومن المؤكّد أن دور هذا البطريرك بشخصيته البارزة على رأس التيار المعادي للعقيدة الخلقيدونية. إجتذب الأنظار لكن سمعته كصاحب بدعة محكوم عليه في سينودس القسطنطينية سنة ٥٦٣، لم تساعد على توضيح ابعاد المؤرخين من الناحية الكاثوليكية أو الأرثوذكسية. وعلى العكس بما يخص الكنيسة السورية، يبدو ساويرس كأب مؤسس: هذه النظرة المناصرة ترى فيه المحرّض على الإنشقاق. إن المستشرقين وعلماء اللاهوت من جامعة لوفان "Louvain" أسهموا في تحسين معرفتنا لهذا البطريرك الانطاكي الكبير وساعدوا في تغيير رؤيتنا له من خلال نشر كتاباته وأعماله. لكننا كنّا ما نزال نفتقد لدراسة تاريخية موضوعية مترفّعة عن كل إنحياز او رأي مسبق ذو طابع مذهبي تسمح بفهم ما كانت عليه أعمال ساويرس بين عامي ٥١٢ و ٥١٨ والذي كان ينظر إليه أولاً كأسقف إحدى أهم بطريركيات الكنيسة البيزنطية. لقد شكل ذلك فرصة لتخصيص دراسة احاديّة وافية لبطريرك كبير من بداية المرحلة البيزنطية "protobyzantine" وللتعمّق في مؤسسات البطريركية الانطاكية وعرض المسألة الأساسية في العلاقات بين الكنيسة والدولة في المرحلة المتأخّرة من الإمبراطورية الرومانية. إن عهد أسقفية ساويرس يعطي هذه الأبحاث طابع مثير للإهتمام إذ أنّها تتعلق بعهد الإمبراطور نسطاسيوس في مرحلة كانت فيها السياسة الدينية مسيّرة حسب "هينوتيكون" "Hénotikon" زينون الذي كان يسعى لإخماد النزاعات حول المسائل المسيحانية "christologiques".

التوثيق عن ساويرس وافر وقيّم لكنه مبعثر، ومن جراء الحكم عليه في سنة ٥٣٦ لم تعد تنقل كتاباته وأعماله باليونانية وهي اللغة الأصلية لتلك الكتابات، بل كانت تترجم إلى السريانية. بعض النصوص الموازية كانت مكتوبة بلغات أخرى من الشرق المسيحي ويجب الأخذ بعين الإعتبار مساهمة علم النقوش والآثار والجغرافيا التاريخية في هذا المجال. نجح فريدريك ألبي في جمع الدلائل المتنوعة واستثمارها جامعاً بين الدراسة في المكتبات والمثابرة في البحث العملي على الأرض.

إن هذه الدراسة التي تتناول تاريخ المؤسسات (الفصل الأوّل) معنيّة بشكل واسع بتاريخ المسيحية مع اهتمام بالعمل الرعوي لأسقف انطاكية (الفصل الثاني) ثم لبطريرك الشرق (الفصل الثالث) في عصر لم تكن فيه عملية التنصير منتهية. فإلى جانب الإنشقاقات القديمة (المشركون، اليهود، المانويون) كان يجب مواجهت المعارضات الجديدة التي نشأت من الصراعات المسيحانية (الفصل الرابع) وقد أسهم ساويرس ذو الثقافة القانونية في تقدّم مؤسسات بطريركية انطاكية وذلك في سينودس الشرق، كما أنه أعطى دفعاً كبيراً لسلطته البطريركية فهو يعرف من خلال سلطته القضائية الواسعة، كيف يشجّع بفعّالية خطه العقدي، مستعملاً شبكة الأديرة أو مستنداً على دعم بطريرك آخر كبير ذو ثقافة سريانية،

الفهرس

المعهد الفرنسي للشرق الأدنى
عمان - بيروت - دمشق - حلب
المكتبة الآثارية والتاريخية - ١٨٨

طريق الملك
ساويرس انطاكية وكنائس الشرق (٥١٢-٥١٨)

١
النص

بقلم
فريدريك ألبي

مجلد طبع بمساعدة وزارة الخارجية الفرنسية
والمركز الوطني الأبحاث العلمية

بيروت
٢٠٠٩